This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

600059036T

PHILOSOPHIE.

V.

Tous les exemplaires sont revêtus de la signature de l'auteur.

A. Gratry

Paris. — Imprimerie de W. REMQUET et Cie, rue Garancière, 5.

PHILOSOPHIE.

DE LA

CONNAISSANCE DE L'AME

PAR

A. GRATRY,

PRÊTRE DE L'ORATOIRE DE L'IMMACULÉE CONCEPTION.

TOME PREMIER

PARIS

CHARLES DOUNIOL, LIBRAIRE, Rue de Tournon, 29.

J. LECOFFRE, & Cie, LIBRAIRES, Rue du Vieux-Colombier, 29.

1857.

L'auteur et l'éditeur se réservent le droit de traduction et de reproduction.

265. a. 56.

BIBLIOTHECA · BODL

PRÉFACE.

Au moment où s'impriment les dernières feuilles de cet ouvrage, paraît un livre qui est un événement philosophique.

Il s'agit de la publication du *journal intime* de Maine de Biran [1].

Maine de Biran a été appelé par M. Cousin « le premier métaphysicien de son temps [2] » et ailleurs « le « plus grand métaphysicien qui ait honoré la France « depuis Malebranche. » Royer-Collard disait de lui : « C'est notre maître à tous. » Et si nous consultons sur ce maître l'opinion publique des hommes ins-

[1] *Maine de Biran, sa vie et ses pensées,* par M. Ernest Naville. Paris, chez Cherbuliez, 10, rue de la Monnaie.

[2] Œuvres philosophiques de Maine de Biran, t. I, p. 10 et 11.

truits, tous diront que Maine de Biran est le penseur le plus indépendant, le plus sincère, le plus persévérant dans sa recherche, le plus ami du vrai pour le vrai seul, entre tous ceux qui ont porté, dans notre siècle, le nom de philosophe.

Tel est l'homme dont la dernière pensée se révèle aujourd'hui seulement, trente trois ans après sa mort. Mais quelle est cette dernière pensée? Quel est le fruit philosophique de cette belle vie, le résultat final de ces quarante années de travail et de méditations? C'est cette grande et fondamentale conviction, qui est l'âme de nos propres travaux, savoir : qu'il faut sortir de ce que nous avons nommé la *philosophie séparée,* et qu'il faut arriver à la PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE.

Nous allons mettre sous les yeux du lecteur, en peu mots, la suite de cette noble histoire intellectuelle, pour en faire bien comprendre la conclusion.

Né au sein de la nuit philosophique du XVIIIe siècle, Maine de Biran, à son point de départ, était placé au plus infime degré de la pensée. Il partait du sensualisme, et des doctrines de Cabanis et de Condillac. En peu de temps son vigoureux esprit eut brisé cet épais et fragile système. Il est trop évident qu'outre la *sensation transformée,* il y a tout au moins, dans l'homme, deux autres choses, savoir : la raison qui transforme, et la liberté qui emploie ou qui n'emploie pas.

Ce premier pas fut pour Maine de Biran le premier mouvement libre et personnel de son esprit. Mais, il

lui fallut près de trente ans pour traverser la seconde station philosophique, celle où vivent les penseurs *séparés*. Là, il méditait en stoïcien la raison et la liberté, l'activité du *moi*, le mérite de l'effort, la dignité de la personne humaine, réagissant de toute sa force contre la platitude et l'inintelligence sensualiste, dont il voyait encore le règne autour de lui.

Et c'est après avoir parcouru en tous sens cette région des esprits moyens, curieux et fiers, cette sphère de la philosophie purement humaine, qu'il s'écrie : « Je n'ai pas de base..... pas d'appui..... pas de mo-« bile constant !.... Je souffre [1] !.... Où rattacher la « pensée pour qu'elle puisse se retrouver, se forti-« fier, se complaire, ou s'approuver dans telle chose « que ce soit [2] ?..... Je cherche mon appui, je sens « de plus en plus qu'il ne peut être en moi [3]..... Il « faut un point d'appui hors de soi et plus haut que « soi [4]..... Je sens le besoin qu'a toute âme de se « rattacher à quelque chose d'absolu qui ne change « pas..... Je sens le besoin de reposer ma pensée sur « quelque chose qui ne change pas, et de m'attacher « enfin à un point fixe, l'absolu, l'infini ou Dieu [5].... »

Mais qu'est-ce que cet absolu? Est-ce l'absolu des sophistes? Est-ce le Dieu de la raison pure? Est-ce dans l'infini philosophique abstrait que la pensée

[1] Journal intime, 1er mai 1817 (p. 79). — [2] *Ibid.* 29 août 1819.
[3] 8 Nov. 1819. — [4] *Ibid.* 1821 (p. 99). — [5] *Ibid.* Mai 1818.

peut se complaire, se retrouver, se fortifier? Non. A qui cherche le point d'appui fixe, « la religion « donne seule une réponse, la philosophie ne le peut « pas [1]..... Les croyances religieuses et morales que « la raison ne fait pas, mais qui sont pour elle une « base ou des points de départ nécessaires, se présen- « tent comme mon seul refuge, et je ne trouve de « science vraie que là précisément où je ne voyais « autrefois, avec les philosophes, que des rêveries et « des chimères. Ce que je prenais pour la réalité, « pour le propre objet de la science, n'a plus à mes « yeux qu'une valeur purement *phénoménique* [2]..... »

Ainsi « la religion résout seule le problème que la « philosophie pose. Elle seule nous apprend où est la « vérité; elle nous dit aussi que, jugeant les choses « sur le rapport des sens ou d'après nos passions, ou « même d'après une raison artificielle ou de conven- « tion, nous vivons dans une illusion perpétuelle. C'est « en nous élevant vers Dieu, *en cherchant à nous iden- « tifier avec lui,* PAR SA GRACE, que nous voyons et « apprécions les choses comme elles sont. Il est cer- « tain que le point de vue des sens et des passions « n'est pas du tout celui de *la raison humaine,* encore « moins celui de cette *raison supérieure qui, assistée du « secours de la religion,* plane sur toutes les choses de « ce monde [3]. »

[1] 29 août 1819. — [2] *Ibid.* mai 1818. — [3] 30 juin 1818.

Nous voilà donc à la philosophie chrétienne, celle qui demande le secours de la grâce, et l'appui de la foi. Et c'est alors que le philosophe aperçoit enfin l'homme entier, et voit « les trois espèces de disposi-« tions d'esprit ou d'âme bien différentes » qui distinguent les hommes : « La première, celle de presque « tous les hommes, consiste à vivre exclusivement « dans le monde des phénomènes qu'on prend pour « des réalités. Là il y a inconstance, dégoût, mobilité « perpétuelle. La deuxième est celle des esprits réflé-« chis qui cherchent longtemps la vérité en eux-« mêmes ou dans la nature..... et, qui ne trouvant « aucune base fixe à cette vérité, tombent dans le « scepticisme par désespoir. La troisième enfin est « celle des âmes éclairées par les lumières de la reli-« gion, les seules vraies et immuables. Ceux-là seuls « ont trouvé le point fixe [1]. »

Bientôt le philosophe chrétien commence à distinguer en lui plus clairement les deux lumières, la lumière naturelle, et la lumière surnaturelle, ce que, d'après saint Thomas, nous nommons les *deux degrés de l'intelligible divin* : « Une certaine lumière qui « vient de nous, de notre activité, peut éclairer notre « esprit sans que nous aimions ce qu'elle nous fait « voir : mais toute lumière qui éclaire d'en haut l'in-« telligence sans que l'intelligence agisse, porte avec

[1] Journal intime, 10 juin 1820.

« elle l'attrait et l'amour pour ce qui luit ainsi dans « l'intelligence[1]..... L'âme sent alors cette force supé- « rieure et étrangère qui peut diriger notre force pro- « pre de pensée et de volonté, l'exciter, l'élever quel- « quefois au-dessus d'elle-même[2]. »

Enfin le persévérant observateur discerne toujours plus clairement les trois vies de l'homme : « La vie « animale..... ou organique ; — puis la vie moyenne « de l'homme libre et proprement moral. — Mais au- « dessus de cette deuxième vie, il en est une troi- « sième qui, pas plus que la vie organique, n'a en « elle-même son principe, ses aliments, ses mobiles « d'activité, mais qui les emprunte d'une source plus « haute..... La deuxième vie de l'homme ne semble « lui être donnée que pour s'élever à cette troi- « sième..... » Là « il est inspiré par la force suprê- « me.....» et cet état « est peut-être l'état primitif d'où « l'âme humaine est descendue et où elle aspire à re- « monter. Le Christianisme seul explique ce mystère, « seul il révèle à l'homme une troisième vie, supé- « rieure à celle de la sensibilité, et *à celle de la raison* « *ou de la volonté humaine.* Aucun système de philo- « sophie ne s'est élevé jusque-là..... La philosophie « stoïque ne sort pas des limites de la deuxième « vie[3]. »

Voilà bien la philosophie chrétienne dans sa base

[1] Mars 1821. — [2] Août 1821. — [3] Déc. 1821.

essentielle, savoir : l'existence d'une vie supérieure à celle des sens, et à celle de la raison et de la volonté humaine. Mais comment l'homme peut-il passer à la troisième vie ? « Dépend-il de l'âme de passer, par sa « force propre, de l'état inférieur à l'état supérieur ? » Non, cela est aussi impossible à l'homme « qu'il lui « est impossible de se guérir d'une maladie organi- « que ou de la folie. Pour se tirer de l'abîme, il lui « faut un point d'appui hors de lui-même. La religion « vient à son secours..... voilà le miracle de l'Homme- « Dieu [1]. »

Ainsi « il n'y a pas seulement deux principes oppo- « sés dans l'homme. Il y en a trois, car il y a trois « vies et trois ordres de facultés. Quand tout serait « d'accord et en harmonie entre les facultés sensitives « et actives qui constituent l'homme, il y aurait en- « core *une nature supérieure, une troisième vie,* qui ne « serait pas satisfaite, et ferait sentir qu'il y a un au- « tre bonheur, *une autre sagesse, une autre perfection,* « au delà du plus grand bonheur humain, de la plus « haute sagesse ou perfection intellectuelle et morale « dont l'être humain soit susceptible [2]. »

Telle est bien la marche d'une âme altérée de la vérité qui, par la grâce de Dieu, par sa droiture, ses efforts, sa prière, s'élève de la philosophie à la religion. Mais ce qui caractérise Maine de Biran, c'est

[1] Déc. 1822. — [2] Sept. 1823.

qu'arrivé à la religion, il ne met pas à part, comme des deux côtés d'un abîme, sa philosophie et sa foi. Tout au contraire, il greffe sa philosophie par sa foi, et arrive sciemment et volontairement à « la PHILOSO-« PHIE CHRÉTIENNE » qu'il appelle ainsi par son nom, déclarant « qu'elle surpasse tout ce que la philosophie « des anciens a de plus élevé [1]. »

La philosophie chrétienne est celle qui reconnaît « une troisième vie plus haute que nous, et que tout « ce qui peut être atteint par l'esprit qui est nôtre [2]..... « une troisième vie qui est à l'âme *comme une addi-« tion de sa vie propre,* qui lui vient du dehors et de « plus haut qu'elle, savoir de l'*Esprit-Amour* qui « souffle où il veut [3]. »

La philosophie chrétienne est celle qui reconnaît cette troisième vie « supérieure non-seulement à l'ins-« tinct de l'animalité, mais encore à l'instinct de l'hu-« manité, de telle sorte qu'il y a aussi loin de l'*homme « spirituel* ou intérieur, à l'*homme animal* ou extérieur, « qu'il y a loin de l'homme le plus développé dans « tout ce qui tient à la vie terrestre ou mondaine, à « l'animal dénué de raison [4]. »

La philosophie chrétienne est celle qui reconnaît que cette troisième vie est mise dans l'homme par « l'*influence surnaturelle de la grâce,* ou de l'esprit de « Dieu sur nos âmes..... état de l'homme où c'est

[1] Sept. 1819. — [2] Oct. 1823. — [3] Août 1823. — [4] Mars 1824.

« comme un autre être, une force autre que sa force « personnelle qui agit en lui sans être lui [1]. »

Mais qu'est-ce donc alors que la philosophie séparée ? C'est celle qui reste dans le moi pur, et n'admet pas cette lumière meilleure, *cette addition à la vie propre* du moi, opérée par l'esprit de Dieu [2] : « L'illusion « de la philosophie est de regarder le principe de la « vie spirituelle comme exclusivement propre au moi, « et, parce qu'il s'affranchit jusqu'à un certain point « de la dépendance des objets sensibles, de le consi- « dérer comme indépendant de cette autre influence « supérieure, d'où lui vient toute cette lumière qu'il « ne fait pas [3]. »

Arrivé à ce point, le philosophe se souvient du

[1] oct. 1823.

[2] Maine de Biran est très-vif contre les philosophes séparés, qui restent ou dans la sensation, ou dans la raison purement humaine, et renfermés dans *leur esprit* : « Ces braves gens que je vois, dit-il, « qui s'occupent de philosophie, veulent tout faire, tout voir avec « *leur esprit,* et ils ne font, ne voient rien, ne saisissent que des « fantômes sans consistance. » Puis, avec cette humilité intellectuelle, qui est le caractère du philosophe chrétien, il ajoute aussitôt : « Je « sens du moins pour ma part le vide et le néant de tout ce que « je comprends avec mon esprit. Il est vrai que mes facultés me « servent plus mal qu'un autre. Si j'étais plus fort, je sentirais » moins le besoin de l'appui d'en haut ; mais c'est précisément « parce que je suis faible que je sens mieux l'*influence d'un esprit* « *qui n'est pas le mien,* quand il m'arrive d'être éclairé. » Décembre 1823.

[3] Oct. 1823.

temps où, comme tous les penseurs séparés et arrêtés dans la philosophie ancienne, il ne pouvait concevoir le sens de ces mots, *lumière plus haute que celle de la raison, influence surnaturelle de la grâce.* « J'ai été au-« trefois bien embarrassé, dit-il, pour concevoir com-« ment l'esprit de vérité pouvait être en nous, sans « être nous-mêmes, ou sans s'identifier avec notre « propre esprit, notre moi. J'entends maintenant la « communication intérieure d'un esprit supérieur à « nous, qui nous parle, que nous entendons au de-« dans, qui vivifie et féconde notre esprit sans se con-« fondre avec lui; car nous sentons que les bonnes « pensées, les bons mouvements ne sortent pas de « nous-mêmes. Cette communication intime de *l'es-« prit* avec notre esprit propre, quand nous savons « l'appeler ou lui préparer une demeure au dedans, « *est un véritable fait psychologique, et non pas de foi « seulement.* » Et il faut lire l'admirable page de psychologie expérimentale où le penseur chrétien, encore incertain cependant, observe son âme touchée de Dieu, et y découvre « cette suggestion extraordi-« naire de vérités dont les expressions, dit-il, sont « mortes pour mon esprit, même quand il les com-« prend à la manière ordinaire[1]. »

En possession de toutes ces vérités, et méditant « la « distinction des phénomènes et des fonctions rela-

[1] Maine de Biran, sa vie et ses pensées, p. 323, 324, 325.

« tives aux trois vies qu'il faut reconnaître dans « l'homme, » le philosophe arrive à l'idée de la psychologie complète, c'est-à-dire de la psychologie chrétienne. « De l'analyse bien faite de ces trois ordres de « fonctions, dit-il, résulterait le traité le plus instructif « et le plus complet d'anthropologie qui ait été fait « jusqu'à présent. Chacune de ces parties de la science « de l'homme ayant été traitée séparément, *par une « erreur bien préjudiciable,* comme si elle était seule et « représentait seule l'homme entier, il s'agit non plus « d'étudier chacune de ces vies, mais d'étudier leur « rapport d'analogie et d'opposition [1]. »

Et aussitôt il met la main à l'œuvre, et trace le plan de ses *Nouveaux essais d'anthropologie.* Voici ce plan [2] :

« Les forces vivantes, ou les vies, que l'expérience « intérieure apprend à distinguer, et que le sens in- « time ne permet pas de confondre, sont TROIS, et non « pas une SEULE, quoiqu'il n'y ait logiquement qu'un « homme, et psychologiquement qu'un *moi unique.* Je « ferai donc trois divisions de cet ouvrage. »

[1] Oct. 1823.

[2] Nous devons à l'aimable obligeance de M. Ernest Naville, la communication de ce plan, qui était complétement inédit. Nous n'en retranchons que trois phrases pour abréger. Nous voulons saisir cette occasion de remercier M. Ernest Naville de son beau travail, et nous l'exhortons de toutes nos forces à continuer avec ardeur sa belle, importante et très-opportune publication.

« La première comprendra les phénomènes de la « *vie animale.....* »

« La deuxième renfermera les faits relatifs à la *vie* « *propre de l'homme,* sujet sentant et pensant, soumis « aux passions de la vie animale et en même temps « libre d'agir par sa propre force, et, en vertu de cette « force seule, personne morale, MOI qui se connaît et « connaît les autres choses, exerce diverses opéra- « tions intellectuelles qui ont leur principe commun « dans la conscience du *moi,* ou dans la force active « qui le constitue. »

« La troisième division, la plus importante de toutes, « est celle que la philosophie a cru jusqu'à présent « devoir abandonner aux spéculations du mysticisme, « quoi qu'elle vienne se résoudre aussi en *faits d'ob-* « *servation.....* »

« Cette division comprendra donc les faits, ou les « modes et actes de cette *vie spirituelle* dont les carac- « tères se trouvent si visiblement empreints, pour qui « sait les voir, dans le premier, le plus beau, le plus « divin, le seul divin des livres de philosophie, dans « le code des chrétiens, dans toutes les paroles de « Jésus-Christ conservées dans les Évangiles, et les « écrits qui nous les ont transmises avec l'esprit qui « les inspira. »

Voilà, certes, qui est décisif.

Tel est le plan de la psychologie chrétienne.

Sur quoi nous voulons faire trois réflexions, l'une

relative à Maine de Biran lui-même, l'autre relative à notre présent ouvrage, et la troisième, plus importante, concernant l'état actuel de la philosophie.

D'abord nous voulons admirer comment, par la grâce de Dieu, un esprit droit, qui cherche avec sincérité, aidé d'ailleurs par les secours qui entourent aujourd'hui les hommes, peut, à partir des ténèbres philosophiques les plus épaisses, venir à la lumière, et retrouver toutes les grandes bases de la philosophie chrétienne. Mais nous voulons constater et admirer aussi comment l'esprit le plus puissant, le penseur le plus opiniâtre, mais séparé, à son début, des données lumineuses de la philosophie chrétienne, a besoin d'un demi-siècle d'expériences, de travaux, de souffrances, de prières, pour parvenir à retrouver, ou plutôt à reconnaître les grandes lignes de cette philosophie, qui existe au milieu de nous depuis des siècles, et qui remplit nos écoles catholiques et nos bibliothèques. Sans parler des autres docteurs, saint Bonaventure avait dit au XIIIe siècle, et avait développé, beaucoup mieux que Maine de Biran, cette vérité fondamentale, qu'il y a dans l'homme trois puissances générales ou trois vies, *vie animale, vie propre de l'homme, et vie divine*. Saint Augustin au IVe siècle divisait son traité de l'âme aussi en trois parties, qu'il définit en quelques paroles pleines de science et de précision :

« Ce que l'âme peut dans le corps, ce qu'elle peut en « elle-même, et ce qu'elle peut en Dieu. » (*Quid anima in corpore valeret, quid in se ipsa, quid apud Deum.*) C'est là d'ailleurs l'enseignement vulgaire de nos écoles. Eh bien, Maine de Biran n'arrive qu'après cinquante ans, au moment où il va mourir, à tracer en une page le plan du livre qu'il eût écrit pour éclairer son siècle, s'il avait su, dès l'origine, qu'il est au sein des sociétés chrétiennes un foyer public de lumière pour tous ceux qui savent y puiser.

La seconde réflexion est relative à notre livre de la *Connaissance de l'âme.*

L'année même où Maine de Biran écrivait le plan de son essai d'anthropologie, nous commencions, après quelques années perdues dans la nuit du XVIIIe siècle, à entrevoir aussi où était la lumière. Depuis ce temps, c'est-à dire depuis plus de trente ans, nous méditons en cette lumière, autant que nos yeux savent la voir, ce même plan des trois vies de l'âme, que nous avons trouvé d'une part dans l'Évangile, les Pères et les Docteurs, et d'autre part dans l'observation intérieure de notre âme, de cette âme que la foi, par la bonté de Dieu, venait de relever.

C'est l'un des fruits de ce travail que nous offrons aujourd'hui au lecteur. Le résultat n'est que trop imparfait et incomplet, trop conforme à notre faiblesse.

C'est un essai ; mais cet essai sera, nous l'espérons, utile à quelques âmes, et à la science de l'âme, parce que le travail du moins a été long, assidu, mêlé à notre vie entière et arrosé de bien des larmes, et surtout parce que nous nous sommes efforcé de l'appuyer sur les divines données de l'Évangile, commentées par la grande tradition catholique.

Nous n'avons point divisé notre livre en trois parties relatives aux trois vies, de manière à montrer à part l'âme dans le corps, l'âme en elle-même, et l'âme en Dieu. Nous n'avons point écrit successivement une physiologie, une psychologie naturelle, et une théologie. Ce plan ne nous eût point paru encore assez conforme à la vie réelle, où tout est avec tout, où les trois vies sont ou doivent être en mutuelle pénétration, de sorte que la vie de l'âme en Dieu, la vie surnaturelle, pénètre et vivifie la vie propre de l'âme dans l'âme, et même la vie de l'âme dans le corps.

De plus, nous devions tenir compte des autres données fondamentales de la philosophie chrétienne, si saisissables d'ailleurs par l'expérience. Nous devions montrer amplement les deux états de l'âme, ou morte par le péché, ou vivante par la grâce. Nous devions parler du passage de l'un à l'autre état, des effets de ces deux états de notre âme sur l'esprit et le corps. Enfin il nous fallait montrer comment notre âme, image de Dieu, est véritablement une trinité créée que la trinité incréée opère à son image.

De là les divisions suivantes.

Livre I. L'âme est un germe, qui doit se développer à l'image de la trinité, soit en elle-même dans sa vie propre, soit en son corps, soit au-dessus d'elle-même en Dieu.

Livre II. De même que, sous l'action créatrice de Dieu, la vie corporelle de nos pères, et les données de la nature visible, développent nos corps, de même la parole, don de Dieu et du genre humain, développe l'âme dans l'âme, et peut, en outre, l'élever au-dessus d'elle-même, à la vie intellectuelle la plus haute.

Livre III. Chacune des trois puissances ou facultés de l'âme, le *sens*, l'*intelligence*, la *volonté*, se développe en ces trois vies par son rapport aux trois grands objets : le monde visible, le monde humain, Dieu même.

Livre IV. L'âme, par le don surnaturel de la grâce, et par sa liberté, se transforme et passe du mal au bien, de la mort à la vie véritable, à la troisième vie. Elle y vient pour elle-même, et y élève son corps.

Livre V. Alors l'homme est véritablement dans la vie. Il y est, s'il le veut, pour toujours. — Etude de l'immortalité. Recherche du lieu de l'immortalité.

Livre VI. La mort, moyen de transcendance de la vie inférieure à la moyenne, de la moyenne à la plus haute, qui est surnaturelle et qui est éternelle.

Tel est le plan. Quant à notre méthode, nous tenons à bien prévenir ceux qui ne partagent point nos con-

victions, qu'elle n'est, en aucune sorte, cette *méthode théologique* qu'ils imaginent, et qui consiste, disent-ils, à prendre pour principes les articles de foi sans les entendre, et à en développer les conséquences par la machine syllogistique.

Jamais nous n'avons employé cette méthode, et nous ne savons point de philosophe chrétien qui en ait fait usage.

Nous avons, au contraire, les plus grandes prétentions à la liberté de l'esprit, à la réflexion personnelle et à l'observation directe des faits de l'âme, sans aucun préjugé. Nous dirons franchement que nous croyons être arrivé à la liberté d'esprit à l'époque même où y venait Maine de Biran, et que, depuis ce temps, nous travaillons dans cette liberté, qui ne fait que grandir, à mesure que l'étude, et le secours des divines données évangéliques et théologiques diminuent nos ténèbres. Mais, dès cette époque déjà, nul préjugé, nul système, ne nous fermait les yeux et ne rétrécissait le champ de nos recherches, et ne nous empêchait d'user de tous les secours qui étaient sous nos mains. Non-seulement nous étions déjà libre de Voltaire et de Condillac, mais de plus, nous étions dégagé de cet inconcevable préjugé qui met la liberté dans l'isolement, et poursuit à l'écart la vérité, comme le ferait un physicien qui ne voudrait user que de ses expériences personnelles, et ne point se servir des faits acquis. Nous étions aussi délivré de cet aveuglement qui em-

pêche encore tant d'esprits d'apercevoir que l'Évangile « est le plus beau, le plus divin, le seul divin des « livres de philosophie. » Par conséquent, dès cette époque, nous trouvions étrange de ne philosopher qu'avec Aristote et Platon, sans ouvrir jamais l'Évangile. Enfin, nous comprenions que, depuis deux mille ans, les saints et les hommes de génie avaient dû faire nécessairement, sur cette philosophie divine, quelques travaux utiles, et nous osions nous en servir, sans crainte d'y perdre la liberté en y découvrant la lumière.

De plus, l'un des caractères essentiels de la méthode que nous avons suivie, c'est l'esprit de comparaison. Nous croyons, avec Maine de Biran, qu'une « erreur bien préjudiciable » est celle qui traite à part ce qui concerne les trois vies, la vie du corps, la vie de l'âme, purement naturelle, et la vie supérieure de l'esprit divin dans les âmes. Comme lui, nous sommes très-convaincu que, sans l'intime et continuelle comparaison des trois ordres de choses, on n'arrive point à la vérité.

Aussi, tout en constatant de nouveau l'extrême imperfection de notre livre, nous croyons cependant que, par le bonheur de notre point de vue, la liberté de nos recherches, l'avantage de notre méthode, et l'abondance des secours qui nous ont entouré, comme aussi par l'opiniâtre persévérance d'un long travail en vue de la vérité seule, notre essai doit offrir plusieurs

données fécondes et dignes de la plus sérieuse attention des penseurs vraiment libres, libres de voir la vérité partout où elle se trouve, même dans le dogme catholique et dans la philosophie des chrétiens.

Ceci nous mène à notre troisième réflexion.

Il s'agit de la philosophie contemporaine. Nous nous plaignons de n'y trouver ni étendue, ni liberté.

Tous ceux qui se disent philosophes posent d'abord un dogme fondamental que nul n'ose critiquer; ils établissent une limite absolue qu'on aurait horreur de franchir. Cette limite, qui constitue le rationalisme, on peut la formuler ainsi : *Il n'y a point une troisième vie qui soit surnaturelle;* ou bien, plus prudemment ou plus modérément : *Il ne saurait y avoir de rapport entre un ordre surnaturel et la philosophie.* Et l'on parle ainsi, je l'affirme, sans savoir le sens de ces mots. Et puis, sans autre explication ni discussion, et par la seule intensité de l'assertion, on enfonce jusqu'au fond ce dogme presque unique dans l'esprit du disciple, et cet esprit, dès ce moment, reste mutilé pour toujours, et incapable d'entrer jamais dans la sphère la plus élevée de la philosophie. Tel est le point de départ de toute la philosophie non-chrétienne.

Mais, à partir de ce dogme, les philosophes contemporains se divisent en deux groupes [1].

Je vois, d'une part, une petite tradition qui se dit venir de Descartes, et pose deux bornes : point de physique, point de théologie ! Il n'y a qu'un point de départ philosophique, *le moi*. J'ai dit : *Cogito ergo sum*, et je m'y tiens.

En présence de ces deux grands ouvrages de Dieu, de « ces deux écrits excellents » (*duo optima scripta*), comme s'exprime saint Thomas d'Aquin, qui sont l'*ancienne* et la *nouvelle* création, c'est-à-dire la *nature* et la *grâce*, on rejette d'abord la nouvelle création, et puis la moitié de l'ancienne. On conserve un seul point, le *moi*, et de ce point comme centre, on décrit un petit cercle vide, en s'efforçant de ne toucher ni à la terre, qui est au-dessous de l'homme, ni au ciel, qui est au-dessus. Des trois vies distinctes et réelles que découvre l'observation dans l'âme et dans l'histoire, on garde l'une, on rejette, ou du moins on néglige les deux autres.

Nous appelons ce groupe celui des penseurs *séparés*.

L'autre groupe est celui des sophistes.

Ceux-ci, à partir du même point, pris comme

[1] Lisez, à ce sujet, les deux remarquables chapitres intitulés *philosophie négative*, et *philosophie séparée*, dans le beau livre de M. l'abbé Maret, *Philosophie et religion*.

centre, entreprennent hardiment de tracer le grand cercle sans contour et sans fin, qui est tout : Dieu, la nature et l'homme. Ils confondent dans le chaos panthéistique les trois vies que distingue la libre et claire observation, et par cette confusion ils rejettent, bien plus décidément encore que les premiers, les deux vies non consubstantielles au moi.

De ces deux formes de rationalisme, la première réduit la raison, et l'autre la détruit.

Les penseurs séparés réduisent et mutilent la raison en ne l'étendant point à tous ses objets légitimes, et en refusant surtout de la mener à sa fin la plus haute, l'admission et la connaissance de l'ordre surnaturel, ce second degré de l'intelligible divin, cette troisième vie, pour laquelle tout le reste est fait.

Les sophistes détruisent la raison en brisant toute limite, et voulant faire un tout consubstantiel des trois vies ou des trois objets. Et pour pouvoir confondre ces trois termes radicalement distincts, ils posent, en principe logique explicite, absolu et rigoureusement maintenu, *l'identité de ce qui n'est pas identique*, ce qui détruit « le premier des axiomes, sans « lequel on ne peut penser, » dit Aristote [1], et ce qui constitue la propre formule de l'absurde.

De sorte que les uns et les autres se trompent, parce qu'ils nient, soit l'existence, soit la distinction

[1] *Voyez* notre Logique, livre II.

radicale des trois vies que la philosophie chrétienne admet depuis les premiers siècles, et que retrouve, par son effort, malgré tous les obstacles et tous les préjugés contraires, l'un des plus opiniâtres et des plus clairvoyants observateurs de l'âme qui fut jamais.

Donc l'absolue stérilité des penseurs séparés, et la puissance de négation et de destruction des sophistes, viennent au fond d'une même cause : la volonté préméditée de rejeter l'ordre surnaturel, la vie chrétienne, cette troisième vie dont Maine de Biran dit si bien : « La deuxième vie semble ne nous avoir été « donnée que pour nous élever à la troisième ; » cette troisième vie, « de beaucoup la plus importante, » mais que les philosophes rationalistes, quand ils en aperçoivent de leurs yeux et malgré eux les phénomènes, sont décidés d'avance à reléguer dans une catégorie de faits dont on refuse de tenir compte, et que l'on nomme par dérision le *mysticisme*.

Or, comprend-on ce que doit produire, dans la science de l'homme, la résolution préconçue et opiniâtrément maintenue de rejeter toute une classe de faits, celle qui résulte de la vie la plus haute, de cette vie pour qui le reste est fait, et dont la présence, l'absence, le regret, le besoin, ne cessent de gouverner ou de poursuivre en tout temps l'homme entier? Ne voit-on pas d'avance qu'il en doit résulter, ou bien stérilité complète, ou bien répercussion directe dans

l'erreur, selon que l'on élude seulement, ou qu'on repousse directement la grande force du centre réel où Dieu attire et l'esprit et la vie de l'homme?

Nous demandons solennellement à tous les esprits vraiment libres, à quiconque cherche la vérité, de ne pas s'obstiner à rejeter cette classe immense de faits, qui est la principale. Nous les prions d'observer enfin l'homme entier, et de s'aider, ne fût ce qu'à titre d'itinéraire, du journal de Maine de Biran, où tout d'ailleurs n'est pas exact; puis de chercher les traces de cette vie supérieure dans les Docteurs et dans les Pères, ces grands esprits qui ont travaillé dans la lumière et en commun; puis enfin d'en poursuivre la révélation, avant tout et toujours, dans l'Évangile, « le plus divin, le seul divin des livres de philoso- « phie. »

Quant à nous, notre seul but, dans nos trois ouvrages, *Connaissance de Dieu, Logique*, et *Connaissance de l'âme*, notre seul but est d'établir ce point : *Il y a une troisième vie, pour laquelle tout le reste est fait, et sans laquelle tout souffre, le cœur et la raison, et même nos sens et notre corps*[1]. Nous disons que la première et la seconde vie nous ont été données pour arriver à la

[1] Il est bien entendu que, théologiquement, nous ne prétendons pas qu'il en soit ainsi *nécessairement*, mais nous disons qu'il en est ainsi *par le fait*. Dieu *n'a pas dû* créer l'homme pour l'élever à un état surnaturel, mais Dieu a créé l'homme en l'élevant et pour l'élever à un état surnaturel.

troisième, et qu'il y a dans l'homme un désir inné de cette troisième vie[1]. Tous nos livres développent ce point à peu près dans tous les chapitres. Mais la seconde partie de la *Connaissance de Dieu* (*Rapports de la foi et de la raison*), en traite directement ainsi que le ve livre de la *Logique* (*les vertus intellectuelles inspirées*). Nous en dirons autant du IVe livre de la *Connaissance de l'âme,* intitulé *Transformation*, et du VIe, intitulé *La Mort*. La mort, matérielle ou spirituelle, ou commencée ou consommée, la mort est le moyen de transcendance à la vie la plus haute.

Tel est, dis-je, tout le but de nos travaux philosophiques. Et c'est là aujourd'hui, en effet, le grand point. Tout roule sur cette question : Y a-t-il un ordre surnaturel ? On vient de voir comment y répond le penseur le plus original, le chercheur le plus persévérant qu'ait vu ce siècle. Mais ses démonstrations si saisissantes convaincront-elles la philosophie négative, ou même la philosophie séparée ? Quand, parmi les chercheurs, un homme, plus persévérant que les autres, va jusqu'au bout de la raison, jusqu'au terme de la philoso-

[1] *Voyez* à la fin de la connaissance de Dieu, une dissertation sur cette proposition : « Il y a naturellement dans l'homme un désir « inné de la vision intuitive de Dieu. » (Creaturæ rationali inesse naturaliter appetitum innatum ad visionem Dei intuitivam.) Et sur cette autre qui lui est identique : « Il y a dans l'homme une incli- « nation naturelle vers la béatitude surnaturelle. » (Naturalem creaturæ rationalis inclinationem ad supernaturalem beatitudinem.)

phie ; quand, en montant toujours, il trouve ce que la philosophie cherche, ce que veut la raison, c'est-à-dire la lumière de Dieu, l'autre lumière plus haute que nous ; quand cet homme, dans sa joie, indique aux autres, du sommet où il est parvenu, la source de la lumière et le soleil levant, croit-on que ceux qui le suivaient et l'appelaient « mon maître » vont s'élancer et monter à sa suite, pour voir ce qu'il montre du doigt ? En aucune sorte. Ceux qui étaient et sont encore sur le versant obscur et froid de la montagne, s'arrêtent, et, secouant la tête, ils disent : Celui-ci n'est plus avec nous ; il est sorti des limites convenues. Oui, l'on est convenu que le point d'où l'on voit le soleil est en dehors de la philosophie. O captifs ! que Platon vous connaissait bien, quand il décrivait sa caverne ! Oui, dis-je, il y a une conspiration pour exclure de la philosophie tout homme qui s'élève avec elle jusqu'à la foi du Christ. Oui, il y a des Juifs de la pensée qui, décidés à repousser ce que cherche et attend la noble philosophie, cette prophétique tendance de l'esprit humain, font encore aujourd'hui ce que je lis dans l'Évangile : « Les Juifs étaient convenus que, « si quelqu'un le confessait comme Christ, celui-là « serait mis hors de la synagogue[1]. »

Ne soyons pas de cette conspiration. Sachons suivre

[1] Jam enim conspiraverant judæi, ut si quis eum confiteretur esse Christum, extra synagogam fieret. (Joan. IX, 22.)

ceux qui nous devancent. Sachons monter où sont les âmes qui voient; et, comme nos yeux ne sont point autres que les leurs, nous verrons la lumière aussi quand nous serons sur le versant de la montagne qui fait face au soleil.

Nous supplions les esprits encore libres et encore grandissants, — c'est le caractère des plus grands, — de ne point imiter les aveugles de l'ancienne Loi, de ne point se fixer dans la borne exclusive et la stérilité de la vieille forme, mais, au contraire, de devenir ces vrais Israélites qui confessent le Verbe incarné quand il vient. Ne restez point dans la philosophie antique, qui ne suffit à rien, ni à la vérité ni au bonheur; mais sachez transformer votre sagesse dans une plus haute lumière, quand Dieu paraît. Regardez de vos propres yeux, et comprenez ceci : l'ensemble de l'homme, tel qu'il est, ne s'explique et ne se suffit que par cette troisième vie, qui est surnaturelle, et qui vient du Verbe incarné. C'est là ce qui ramène à Jésus-Christ le plus profond observateur de l'âme qu'ait vu la France depuis cent cinquante ans. L'ensemble de l'histoire ne s'explique que par cette troisième vie. C'est là ce qui ramène à Jésus-Christ ceux qui ont l'esprit de l'histoire[1]. L'ensemble de la nature

[1] A propos de ce témoignage chrétien de l'histoire, notre pensée se porte naturellement sur la mémoire de M. Augustin Thierry. On a cherché dernièrement à éluder ses déclarations catholiques, en les

visible, telle qu'elle est, ne s'explique et ne se suffit que rapporté à cette troisième vie, comme fin su-

attribuant *à sa grande politesse pour les femmes et les prêtres*. Mais est-il nécessaire de dire que l'illustre historien n'était ni moins poli, ni moins bon, pour des lettrés qui l'entouraient alors beaucoup, comme ils entourent encore aujourd'hui sa mémoire? Nous nous souvenons tout particulièrement, comme exemple de sa bonté pour les gens de lettres qui n'avaient pas ses convictions, de lui avoir entendu exprimer le désir et l'espoir de *ramener à nous*, ce sont ses expressions, tel esprit actif égaré, malgré toutes ses erreurs et toutes ses négations. Nous fûmes alors, et sommes encore touché de cette bonne et chrétienne parole, à l'égard d'un esprit ébloui par le commencement de la science. Quoi qu'il en soit, nous dirons à ceux qui, paraissant l'avoir peu connu, le représentent comme un esprit curieux, chercheur et incertain, nous leur dirons que ce portrait nous offre le contraire précis du caractère intellectuel de cet esprit si décidé, si positif et si abrupte. Voici l'un de nos souvenirs à ce sujet. M. Augustin Thierry nous faisait l'honneur de supprimer à notre égard ce que l'on nomme *la politesse*. Il nous parlait avec une grande franchise et nous adressait, fort simplement, ses critiques, et parfois ses reproches. « Tenez, me disait-il, je ne puis suivre vos démonstrations de philosophie religieuse. Elles m'épouvantent. Ne vous en fâchez pas. Cela ne va pas contre vous, mais contre moi. C'est sans doute une lacune de mon esprit. J'éprouve précisément le même effet à la lecture de saint Augustin. Ses explications mystiques, ses rechercher hardies, ses efforts pour rendre les dogmes intelligibles et philosophiques, tout cela me dépasse et m'effraie. Or vous suivez la méthode de saint Augustin. Cela doit être bon pour d'autres, mais non pour moi. Je ne suis pas philosophe, je suis historien. Je suis un rationaliste fatigué qui me soumets à l'autorité de l'Église. Je vois les faits. Je vois, par l'histoire, la nécessité manifeste d'une autorité divine et visible, pour le développement de la vie du genre humain.

prême. Ne le voyez-vous pas? N'avez-vous pas constaté vous-mêmes, par l'histoire de l'esprit humain, que partout et toujours, la raison cherchant la sagesse, après avoir contemplé la nature, et puis l'esprit créé, se détourne, se décourage, et puis enfin, se relevant, cherche plus haut? Est-ce là, oui ou non, un fait universel de tous les temps et de tous les lieux? Est-ce là le plan même de l'histoire de la philosophie? Est-ce là, oui ou non, l'histoire intime de tout esprit qui cherche?

Mais que cherche donc la raison?

Regardez et comprenez enfin que cette lumière et cette vie supérieures dont l'absence, ou l'idée lointaine, ou le pressentiment, ôte à la nature humaine tout repos, c'est ce que l'Évangile nous apporte en réalité substantielle, en présence réelle et vivante. C'est là ce que veut la raison, c'est là ce que veut l'homme entier.

Or, tout ce qui est en dehors du christianisme ne compte pas. De plus tout ce qui est en dehors de l'Église catholique, est sans autorité. Toutes les sectes ne sont qu'oubli, mépris, négation de l'histoire. Donc l'Eglise catholique est l'autorité que je cherche; et je m'y soumets. Je crois ce qu'elle m'enseigne. Je reçois le *Credo*. Mais je suis incapable de pénétrer, par ma raison, dans l'intérieur du dogme, et je n'en sens pas le besoin. » — Voilà la rude méthode de l'historien, et non pas celle du philosophe chercheur. — Du reste, nous avons reproduit notre Lettre sur les derniers moments d'Augustin Thierry à la fin du premier volume de la Connaissance de Dieu. (5e édition.)

POST-SCRIPTUM.

Nos bienveillants lecteurs comprendront que notre but unique, dans nos travaux, étant d'attirer les intelligences à Notre-Seigneur Jésus-Christ, l'auteur et le consommateur de cette vie pleine et vraie que les âmes cherchent, nous devons tenir assez peu à toute nos pensées secondaires, et n'avons ni le temps ni le goût de les défendre par des polémiques assidues.

Par exemple, ce que nous avons dit, dans nos deux précédents ouvrages, aussi bien que dans celui-ci, sur l'*induction* ou *procédé infinitésimal*, a été rejeté en tout ou en partie, par la plupart des penseurs séparés. Nous avons, il est vrai, déjà pris acte de ce rejet, d'où nous comptons un jour argumenter contre eux. Mais en outre, nous avons aujourd'hui entre les mains des matériaux et des travaux presque achevés, qui mettraient ce point important en une plus vive clarté, de manière à convaincre, du moins sur le fond de la thèse, plusieurs esprits, et peut-être tous ceux qui voudraient y penser sans trop de préméditation contraire. Mais le temps presse : nous voulons terminer notre ouvrage, et nous ne pouvons guère nous arrêter à le défendre sur les questions qui n'intéressent pas notre foi. Cependant nous pourrons

publier un jour ce supplément à la logique. On trouvera d'ailleurs une assez longue note sur ce sujet à la page 290 de ce volume.

De même, il doit être entendu, au sujet du présent ouvrage, que nous ne tenons point absolument à nos chapitres astronomiques intitulés : *Recherche du lieu de l'immortalité.* (Tome II, livre second.)

Nous nous sommes librement, témérairement peut-être, laissé aller à nos méditations, philosophiques et poétiques, sur cet admirable sujet. Nous soumettons le tout, d'abord, en ce qui concerne la théologie, au jugement de nos supérieurs ecclésiastiques, et même, jusqu'à un certain point, aux astronomes, en ce qui concerne les astres. Nous prions seulement ces derniers de se laisser aller un peu à la philosophie et à la poésie, — leur science y prête — afin de ne point nous juger trop vite, et fussions-nous en quelque erreur ou hypothèse mal établie, de nous accorder tout du moins ce qui suit, savoir : « Qu'un jour l'esprit hu-« main, aidé de Dieu, cherchera dans ce sens, et « trouvera. » Du reste l'un des savants les mieux placés pour être au courant de la science, nous écrit, de l'Observatoire impérial, les lignes suivantes : « J'ai lu « avec beaucoup d'intérêt les feuilles ci-jointes, et je « n'y ai remarqué aucune assertion contraire aux « théories astronomiques qu'on peut regarder comme « entièrement démontrées. Sur les points qui n'offrent « pas le même degré de certitude, les vues que vous

« développez me paraissent conformes aux opinions « les plus accréditées parmi les astronomes. » Quant aux théologiens et à nos frères dans le sacerdoce, nous réclamons toute leur indulgence, sur ce point, en faveur de notre intention. Ils savent combien, depuis quelques années surtout, on abuse de l'astronomie contre le christianisme. Le livre de M. Jean Reynaud, notre ancien condisciple, est d'autant plus dangereux à nos yeux, que son auteur est plus savant et plus sincère. Or, j'aperçois dans sa philosophie astronomique deux erreurs capitales : et d'abord l'impossible idée de l'infini réalisé dans le nombre actuel des astres [1] ; puis cette autre hypothèse que l'univers est dès maintenant établi dans son état définitif ; ce qui suppose l'éternel maintien de la dispersion actuelle, de la vicissitude, de la génération et de la mort ; d'où résulte l'erreur religieuse d'une migration indéfinie des âmes de monde en monde. Or, nous aussi nous méditons, depuis longtemps, l'astronomie du point de vue philosophique et religieux. Nous avouons y avoir trouvé, depuis notre jeunesse, le plus solide des appuis scientifiques extérieurs de notre foi. Et nos méditations, fussent-elles mêlées d'erreur

[1] M. Reynaud soutient l'*infinité de l'univers dans le temps, l'infinité de l'univers dans l'étendue, et la pluralité infinie des mondes.* Voyez la table des matières de son livre, au n° IV. — Or cette proposition : « Il y a un *nombre infini* de mondes » nous paraît contradictoire dans les termes.

sur plusieurs points, elles renferment du moins certaines vérités générales qui ont été pour nous une source de consolation. Il nous a donc semblé utile d'opposer notre philosophie astronomique à celle que nous considérons comme fausse, dangereuse, opposée à l'attente de la troisième vie, et de la véritable immortalité. Nous prions notre ancien condisciple de méditer notre Essai sur le ciel, avec le cœur, l'esprit, la loyauté que nous lui connaissons.

Prévenons aussi nos lecteurs que ce maître idéal introduit dans l'épilogue de cet ouvrage, n'est point le divin maître. Malgré l'exemple si pieux et si lumineux de Malebranche, nous n'avons point osé lui prêter nos paroles. Ce maître n'est pas non plus un homme vivant sur terre. Et pourtant nous ne voulons pas affirmer que ce soit tout à fait une fiction.

Et maintenant, qu'il nous soit permis de présenter ce livre comme une longue lettre, ou comme une longue visite, à tant d'amis inconnus ou intimes, anciens ou à venir, qui daignent parfois nous chercher, et nous appeler, et que souvent nous avons paru négliger. Chères âmes, sachez donc que pendant ce temps nous étions tout à vous, à vous, ou nommés par vos noms, ou idéalement entrevus et rêvés, et nous vous écrivions, en toute cordiale et intellectuelle tendresse, les choses qui suivent.

DE LA

CONNAISSANCE DE L'AME.

LIVRE PREMIER.

L'AME COMPARÉE A DIEU, ET COMPARÉE AU CORPS.

—o—

CHAPITRE Ier.

QU'EST-CE QUE L'AME?

—o—

I.

Pour connaître l'âme, nous ne l'étudierons point isolée. Nous étudierons l'âme dans son rapport avec Dieu et avec le corps.

Saint Augustin résume son Traité de l'âme en ces trois mots : « l'âme dans son corps, l'âme en elle-« même, et l'âme en Dieu [1]. » C'est l'homme entier.

[1] Quid anima in corpore valeret, quid in seipsa, quid apud Deum. De quant. animæ XXXIII.

L'âme séparée, l'âme prise à part n'est pas tout l'homme. « L'âme n'est pas l'homme, » dit saint Thomas-d'Aquin [1]. Bossuet, suivant en cela la division du Traité de l'homme de Descartes, divise ainsi la *Connaissance de Dieu et de soi-même :* « L'âme; « le corps; l'union de l'âme et du corps; Dieu, « créateur de l'âme et du corps, et auteur de leur « vie [2]. » Et le tiers de l'ouvrage est consacré à l'étude anatomique et physiologique du corps.

Nous suivrons ces modèles, et nous saurons que connaître l'âme isolée, indépendamment de Dieu et du corps, est inutile et impossible.

Pour connaître l'âme et le corps, il faut savoir d'abord que l'âme est l'image de Dieu, et que le corps est l'image de l'âme. L'âme et le corps se ressemblent : le corps est signe et instrument de l'âme. Il faut poursuivre cette ressemblance, pour connaître l'âme par le corps, le corps par l'âme. Il faut que la science de l'âme serve enfin à la science du corps, et que les deux sciences se soutiennent, et que la science de Dieu les soutienne l'une et l'autre.

[1] Utrum anima sit homo?... 1ª q. 75, art. 4.

[2] Ce sont les titres des quatre chapitres qui composent le Traité. Le chapitre V est un appendice sur la différence entre l'homme et les animaux.

Nous n'allons pas, en cela, à la confusion des sciences, mais bien à la science comparée, ce qui diffère radicalement.

D'ordinaire, l'idée que l'on se fait de l'âme et de ses facultés est un dédale impénétrable. C'est parce qu'on n'en cherche pas le modèle en Dieu. La science du corps, à son tour, est impénétrable à l'idée, parce que l'âme, modèle du corps, n'étant pas connue, on ne peut saisir le sens de l'image. On n'aperçoit, dans l'étude du corps et celle des facultés de l'âme, que des points isolés, mais non la vie totale et l'unité du sens.

Pour constituer la science de l'âme, qui est encore diffuse, il faut donc comparer l'âme à Dieu d'abord, puis l'âme au corps.

Nous essayons ce double travail sans prétendre le pousser à bout : heureux si nous pouvons seulement fixer l'attention sur ce point, et appeler quelques esprits sérieux dans la voie de la Théologie et de la Psychologie comparées, de la Psychologie et de la Physiologie comparées.

Dans le premier travail, nous nous appuyons sur la Physiologie telle que la donne la science contemporaine ; dans le second, sur la Théologie telle qu'elle est donnée par l'Église catholique.

Cette double comparaison ne nous empêche en

rien de traiter la Psychologie par sa propre méthode, savoir la méthode expérimentale d'observation interne.

Seulement, s'il se trouve qu'une bonne et légitime étude de l'âme vienne à donner, pour résultat, une claire image du dogme catholique sur Dieu, ce sera une autorité pour les croyants, et tout au moins une curiosité pour les autres. Les premiers diront avec Joubert : « J'aime à voir deux vérités à « la fois : toute bonne comparaison donne à l'esprit « cet avantage. » Les seconds, si l'analyse psychologique leur paraît légitime en elle-même, et si la comparaison semble juste, seront peut-être amenés à penser que l'autre terme de la comparaison doit être aussi une vérité.

Commençons par une très-courte étude de l'âme prise en elle-même. L'idée d'ensemble que nous en donnerons ainsi, s'éclaircira et se développera ensuite par la double comparaison de l'âme au corps, et de l'âme à Dieu.

II.

Si les hommes connaissaient leur âme, ils aimeraient Dieu, et ils s'aimeraient les uns les autres ; ils se mettraient à la raison, à la justice

et à la vérité, plus qu'ils n'ont fait jusqu'à présent.

Qu'est-ce que l'âme? Il y a bien longtemps que je crois avoir entrevu ce qu'est l'âme; mais je n'ai jamais osé le dire nettement. C'est trop simple, si on le prend comme une vague parole de piété. C'est trop étrange, si on le prend comme réalité scientifique. Or, c'est dans ce dernier sens précisément que je l'entends.

Je veux pourtant essayer aujourd'hui de le dire, demandant à Dieu de m'aider, et aussi de disposer à l'intelligence le cœur de ceux qui me liront.

Qu'est-ce que l'âme?

Toute la connaissance de l'âme, possible à l'homme sur terre, me semble renfermée dans ces paroles de la Genèse : « Dieu dit : Faisons l'homme « à notre image et à notre ressemblance. »

Mais il faudrait comprendre ce divin texte.

Dieu dit! Dieu parle! Mais qu'est-ce donc qu'une parole de Dieu?

Je trouve en moi deux espèces de paroles : il y a ma parole intérieure et pensée : il y a ma parole parlée, proférée au dehors. L'une est moi-même, l'autre est un acte dont je suis cause.

Si je n'avais pas en moi la parole intérieure, je ne serais pas actuellement intelligent; je ne serais

pas homme, ou du moins je ne le serais qu'en puissance. Mais je puis être homme sans parler, sans articuler au dehors, par le son, ce que je pense. Ma parole intérieure c'est moi. Ma parole extérieure est un acte, ou, si l'on veut, le résultat d'un acte libre que je produis, ou que j'omets selon que je le veux.

C'est ainsi que la foi chrétienne nous enseigne que Dieu a son Verbe intérieur, qui est éternel, nécessaire, infini, consubstantiel à Dieu, Dieu même; mais, qu'en outre, Dieu peut parler des paroles qui ne sont pas lui, paroles libres qu'il omet ou produit, s'il le veut, et quand il veut. Et ces libres paroles de Dieu, extérieures et distinctes de lui, ce sont les créatures.

Moi, j'ai bien des manières de parler. Je puis dire ce que je ne vois pas, ce que je ne sens pas, ce que je ne sais pas : je puis mentir, et par une incroyable perversité d'intelligence et de volonté, proférer le contraire de ce que je sens ou connais. Mais ces mensonges, ces sons vides, ces enveloppes creuses que n'emplit pas mon âme de sa lumière et de son amour, je ne les nomme pas des paroles. Je ne sais ce que c'est. J'appelle parole humaine, celle que prononce ma bouche comme une image vivante et animée de ce que je vois, et de ce que je sens actuellement en moi.

Et cette parole articulée, que je prononce ainsi, a une âme et un corps; car elle a ces deux choses: le sens, et le signe du sens, le sens et le son. Or qu'est-ce que le son? Le son n'est pas moi-même. C'est un mouvement que j'opère, par ma bouche et mon souffle, dans l'air, qui est un corps différent de mon corps. Et qu'est-ce que le sens? Le sens, c'est ou l'objet lui-même qu'exprime le mot, ou plutôt l'idée que j'en ai, celle qu'apporte ou que doit apporter le mot dans les esprits, autres que moi, qui conçoivent ma parole.

Il en est de même quand Dieu parle. Sa parole a une âme et un corps. Sa parole, c'est la création. Le corps de sa parole, c'est la matière, et le sens de la création, c'est la société des esprits.

Moi, j'ai besoin de l'air vital, substance qui n'est pas moi, pour donner corps à ma parole; et je ne puis produire un son que parce que la matière du son est donnée à ma bouche. Dieu au contraire, parce qu'il parle, produit et crée le corps de sa parole. Mais Dieu ne parle que pour se faire entendre. Sa parole a un sens, elle révèle l'idée qu'il veut dire aux esprits auxquels il l'adresse; et ces esprits, il les crée en les appelant, il les fait naître en leur parlant. Et ces esprits sont l'âme de sa parole.

Ainsi, l'âme est un mot de Dieu portant conscience de la voix qui le parle.

Ou plutôt l'homme tout entier, esprit et corps, est ce mot.

Dieu dit : « Faisons l'homme à notre image et à « notre ressemblance. » Cette parole de Dieu c'est moi, et c'est aussi le genre humain. Cette parole est une et multiple. Quand je prononce un mot, il se fait entendre à plusieurs; et quand Dieu dit un mot, il crée des multitudes.

Dieu donc a prononcé ce mot, et, en le prononçant, il a créé le genre humain.

Quand je parle, ma parole vibre en moi, et hors de moi, pendant un temps : et puis elle se dissipe et elle s'arrête. Il n'en est pas de même quand Dieu parle. Ce qu'il a dit, il le dit encore, et chacun de ses mots vibre toujours. Chacun de ses mots est un être qui subsiste et subsistera. Dieu le soutient et le maintient, le continue, le vivifie en le parlant toujours. C'est ce que dit l'Écriture sainte : « Dieu porte « tout par la vertu de sa parole [1]. » Les êtres ne vivent pas seulement des accroissements qui leur viennent du dehors, ils vivent surtout de la parole de Dieu qui les produit. L'homme ne vit pas seule-

[1] Portans omnia Verbo virtutis suæ. Heb., I, 3.

ment de pain, mais, avant tout, de la parole qui sort de la bouche de Dieu.

Ainsi, Seigneur, je suis un mot de votre bouche. Je vis, je suis, parce que vous dites encore, en ce moment, le mot qui est mon corps, mon esprit et mon âme!

Oui, je découle d'une source qui est votre bouche, ô mon Dieu! Les battements de ma vie, ce sont les vibrations de votre voix.

Et n'est-ce pas pour cela, Seigneur, que ma vie se compose de flots qui se succèdent et qui se pressent? Dans mon corps, tout va par flots, par ondes, par flux et par reflux, comme les ondes sonores de la voix. Ma pensée va de même, mon cœur aussi. Vous nous faites successifs, tous et chacun, comme un discours ou comme un chant. Les impulsions succèdent aux impulsions. La vie marche par palpitations, par alternances d'élans et de recueillements, comme la voix, comme la lumière, comme les battements du cœur, comme la croissance des plantes, comme la vie même de notre terre, qui n'est que par vicissitudes de nuit et de jour, et d'hiver qui recueille, et d'été qui épanouit.

Et ne fallait-il pas que la vie fût ainsi! Tout est créé par périodes de soir et de matin, dit le texte de la Genèse. Et saint Augustin montre ce que cela

veut dire. La vie de l'Être qui n'est pas par lui-même, se compose toujours de deux temps : d'abord d'une impulsion de Dieu qui donne, et puis d'un mouvement de la créature qui reçoit. Il y a d'abord en nous, sans nous, le don de Dieu, la vie telle que Dieu nous la donne; puis il y a la vie telle que nous la faisons. S'approprier le flot de vie, le diminuer et l'épuiser, c'est le soir, dit saint Augustin; et recourir ensuite à Dieu pour recevoir un flot nouveau, c'est le matin. L'être qui n'est pas par lui-même ne vit pas autrement. Dieu daigne se comparer à la mère qui nourrit son enfant. Oui, source de mon être, ma vie aussi ne se soutient que par les flots qui sortent de votre sein, et que, comme un enfant, je dois puiser en vous par efforts successifs de ma bouche et de ma poitrine.

C'est ainsi, ô mon Dieu, que je suis une parole de votre bouche, dans la suite de mes jours et de tous mes instants.

Mais je partage ce privilége avec tout ce qui est et vit. Toute créature est une parole de votre bouche. La lumière est, parce que vous parlez d'elle, Seigneur, et vous en dites : « Qu'elle soit. »

Mais il y a, entre mon âme et la lumière, cette différence que votre parole que je suis, est plus grande et plus belle que celle qui créa la lumière. Car vous

dites : « Faisons l'homme à notre image et à notre « ressemblance ! » La lumière est créée; elle dure, parce que votre parole dure; mais le mot qui la crée est un mot bref et arrêté, et non pas une parole croissante comme celle qui crée mon âme. Cette parole : « Faisons l'homme à notre image et « à notre ressemblance, » cette parole va toujours croissant; car c'est une perpétuelle exhortation. Dieu s'exhorte à développer et à perfectionner le chef-d'œuvre de la création; car il veut que l'âme ait la vie, et l'ait de plus en plus abondamment, dit l'Evangile [1]. Et saint Augustin dit que notre vie consiste à être « perpétuellement faits par Dieu, « perpétuellement perfectionnés par Dieu, en nous « tenant toujours liés à lui [2]. »

Et n'est-ce pas visible? Que suis-je donc, si ce n'est une chose imparfaite, dépendante, mais aussi grandissante, et qui aspire sans cesse à quelque chose de plus grand et de meilleur? Faisons l'homme, dit mon Créateur. Donc je ne suis pas encore achevé! Et je ne le serai jamais, car Dieu poursuit toujours cette même parole d'exhortation. Mais

[1] Ut vitam habeant, et abundantius habeant. Joan., x, 10.

[2] Semper ab illo fieri, semperque perfici debemus, inhærentes ei.

qu'est-ce à dire, sinon que je grandirai sans limite? Jamais un temps n'arrivera où je serai fini. La lumière fut, dès l'origine, ce qu'elle est aujourd'hui, ce qu'elle sera. Mais je serai ce que je ne suis pas encore, et alors même j'aurai encore un abîme d'espérances, et cela sans fin. Ma vie, ma loi, consiste à croître en Dieu, parce que je suis son fils, fils adoptif, mais élevé toujours plus haut par l'amour d'un Père tout-puissant. « Mon fils, dit la « sainte Ecriture, est un fils grandissant [1]. » La croissance continue est la seule image concevable de l'infini.

Oui, dit notre Père céleste, faisons l'homme à notre image. L'image de l'infini, c'est la croissance indéfinie. Et n'est-ce pas là comme le caractère essentiel de mon être? Puis-je m'arrêter jamais? Non, je ne le puis pas. Car aussitôt la vie et le bonheur sont arrêtés. Dieu, dit le dogme chrétien, engendre éternellement son fils, qui est lui-même, et qui lui est égal. De même, Dieu veut produire toujours cet autre fils, ce fils fini et créé que je suis. Il ne dira pas : « C'est assez ; » mais toujours il répétera, en parlant de moi : « Faisons cet homme à « notre image! »

[1] Filius accrescens! Gen., XLIX, 22.

Et quel homme ne sent en lui-même cette voix toujours vibrante, et qui nous porte à la perpétuelle croissance et à la continuelle nouveauté? Le vin de la vie éternelle, dit le Sauveur dans l'Evangile, sera lui-même nouveau. Il sera plus nouveau que la vie vieillissante du temps présent. La recherche, le désir, l'inquiétude, l'espérance, sont ici-bas le fond de notre vie. L'homme est mort dès qu'il cesse d'espérer, de désirer et de chercher. Le désir est la racine de l'âme, sa source, sa première force. C'est cet attrait du désirable et de l'intelligible que l'on aperçoit tout d'abord au fond de l'âme, comme origine de tous ses mouvements et de toutes ses idées.

Et puis, cette source et cette racine n'est pas stérile. Elle ne cesse de produire : de ce fond d'espérances, de désirs, d'impulsions, de ce centre implicite de lueurs confuses et de vagues amours, sortent des amours libres, des mouvements délibérés, et des connaissances claires. Ma racine est une tendance vers la lumière et vers l'amour, et ma tête devrait être une lumière, et mon cœur un foyer brûlant d'amour saint. Car, toujours poussé par la parole de Dieu, qui s'exhorte à poursuivre son œuvre sur le plan de l'éternel modèle, c'est-à-dire à le développer à l'image de son Verbe et de son

amour, le principe de lumière et d'amour tend à se dégager de ma racine, à monter en moi comme une séve qui veut déployer ses trésors, qui veut produire des fleurs pleines de beauté, riches de lumière, et par les fleurs, des fruits pleins de saveur et de bonté.

N'est-ce pas là toute la vie de mon âme, et je dirai même de mon corps ? Et qu'est-ce que je trouve en moi, si ce n'est ces trois choses : une source toujours remuante, qui voudrait passer en lumière, en amours libres; puis cette lumière; puis ces amours? La source fermente et se remue en moi sans moi; ses impulsions me sont données; ce sont des instincts, des désirs, non des idées perçues, des mouvements voulus. Mais ce fond instinctif, obscur, involontaire, indéfini, riche et puissant, c'est ma ressource, ma force, ma base, mon point d'appui, mon aliment, que Dieu lui-même, par lui-même ou par la nature, opère en moi, sans moi. Et puis il faut que j'emploie cette ressource, que je fasse valoir ce talent en moi, par moi. Il faut que je cherche à comprendre moi-même, à opérer moi-même ce qui m'est proposé. Il faut que je m'efforce de savoir clairement, de marcher librement.

Anisi d'abord la vie en moi sans moi, implicite, instinctive et obscure, mais tendant à se déployer;

puis la connaissance claire; puis la volonté libre. Ce sont là les trois puissances de mon âme. Elles vivent en moi, parce que Dieu ne cesse de vouloir déployer mon âme à son image, et, comme le dit Bossuet, à « opérer dans nos âmes une Trinité créée, « image de la Trinité incréée. »

III.

Mais pourquoi le texte sacré emploie-t-il ces deux mots : « image et ressemblance ? » Plusieurs Pères nous en donnent la raison. Ces deux mots répondent à ce que je sais de mon âme. Ce développement des puissances de mon âme, je le trouve dans mon corps, sous l'influence des aliments et de l'air vital. Je le vois dans mon âme, sous l'influence de la parole humaine, et de la vue des créatures et de l'amour, légitime ou illégitime, des choses créées ; puis je le trouve en moi, sous l'influence directe de Dieu lui-même. Et Dieu me crée *à son image,* lorsque par ses dons indirects et sa parole créée, il me développe en instinct, en lumière et en amour libre. Puis il me crée *à sa ressemblance,* lorsque, venant à se donner lui-même, par la surnaturelle bonté de son amour, il élève, développe et réforme lui-même les trois sphères

de mon âme, par la présence et la possession toute divine du Père, du Fils et du Saint-Esprit.

O mon Dieu! je suis donc une vivante parole que prononce votre bouche. Je suis, parce que vous parlez. Je persiste à durer, parce que vous soutenez votre voix. Je me développe par instants successifs, parce que votre parole vibre, comme la lumière ou comme le son. Je marche dans la vie grandissante, parce que votre parole que je suis, est une parole croissante, parole d'exhortation, toujours nouvelle, à la croissance et à la perfection. J'ai une âme, et un corps, parce que votre parole, comme la mienne, a ces deux choses, le signe et le sens, l'âme et le corps. Votre parole a une âme et un corps, parce qu'il fallait, dans votre création, deux choses, l'obéissance et la liberté. Sans la matière qui obéit, la création, dans l'enfance des esprits, n'eût pas pu être gouvernée, et sans l'esprit, qui comprend et qui aime, la création n'aurait pas eu de but. Le but de votre création, ô Dieu, est le seul but que l'on conçoive à la parole. On parle pour se faire entendre, et pour se faire aimer. C'est pour cela que vous parlez, afin d'être connu et aimé. Mais, pour connaître et pour aimer, il faut ressembler, en quelque chose, à l'objet connu et aimé. C'est pour cela que vous nous faites à votre

image. Et comme vous êtes infini, ô mon Dieu, et que tout ce qui n'est pas vous est fini, vous voulez que moi, votre image, je ne sois pas un fini arrêté, mais bien un fini grandissant, image finie de l'infini. Telle est la cause de mon progrès et de mon espérance, et de l'irrésistible attrait qui m'emporte toujours. Mais, comme je ne suis point par moi-même, il faut bien que vous commenciez mon être : et comme vous voulez que je sois, et que je sois moi-même, il faut bien que j'entende, que je veuille, que j'achève par l'intelligence et l'amour, sous votre opération, ce que vous commencez. Il y a donc en moi un principe d'où tout sort, et où vous opérez en moi sans moi ; et il y a les conséquences de ce principe que je dois déployer moi-même, après vous, avec vous. Je dois, avec intelligence, déployer la lumière ; et je dois, par un libre choix dans la lumière, déployer mon amour et le mouvement de ma vie. Et tout cela s'opère, d'une certaine manière, dans mon corps, parce que mon corps doit être la souple et vivante expression de mon âme ; mais aussi, et surtout, ô mon Dieu, vous commencez par développer dans mon corps toutes ces choses ; vous y faites vivre une sorte d'image physique de vous-même, afin que mon corps soit un signe, un conducteur, une force et un ap-

pui, qui pousse et qui prépare mon âme à vivre à votre image, comme la parole articulée excite, prépare mon intelligence à penser. C'est l'enfance de la vie, pendant laquelle le Fils de Dieu est soumis à l'esclave, aux éléments terrestres, tuteurs de sa faiblesse, selon la profonde doctrine de saint Paul. Un temps viendra où l'enfant de Dieu sera libre, et vivra par lui-même, à l'image de Dieu, dans son âme, par sa raison et par sa liberté. C'est l'âge critique et moyen de la vie. C'est l'âge de lutte et de combat où le fils de Dieu doit souffrir, et s'essayer à dominer l'esclave, à savoir sacrifier la vie qu'il en reçoit, à savoir la quitter afin de la reprendre. C'est à la fin de cet âge moyen que la mort intervient pour nous aider. Alors, après la vie sur terre, vient l'âge de la vie pleine et consommée, où le Fils, qui était venu dans ce monde, doit remonter à son Père, pour hériter, non de ses biens, mais de Lui-même, de sa force, de sa lumière, de son amour. Il doit vivre pleinement à l'image et à la ressemblance de Dieu, par la présence, la vue, la jouissance immédiate de Dieu. Il doit s'unir à la substance et à la vie de Dieu, plus intimement qu'il n'est uni à la substance du monde créé. Ainsi, Dieu nous pousse par l'enfance, la vie, la mort, à passer du signe de sa parole au sens de sa

parole, et du sens à l'objet, et l'objet est lui-même, lui dont nous sommes l'expression et l'image. Il faut passer, de la matière à l'esprit créé, et de l'esprit créé à Dieu. A la fin, nous serons une parfaite expression de Dieu : nous serons l'hymne sorti de sa bouche. Tout ce que dans les siècles des siècles il voudra exprimer au dehors, de sa sagesse, de son amour, nous l'exprimerons : notre âme, parfaitement libre et parfaitement docile, le dira, et par elle-même, et par son corps tout lumineux. A qui le dira-t-elle? A Dieu d'abord, comme réponse à son inspiration, et puis aux autres hommes. Les autres, pleins de la même inspiration, répondront à leur tour, chacun selon sa voix, et selon l'éternel caractère que Dieu lui a donné. La multitude des personnes humaines, toujours distinctes, vivront dans l'immédiate et parfaite unité d'une même et actuelle inspiration. Et la création tout entière sera enfin l'image de Dieu, par la pluralité bienheureuse des personnes, dans la divine unité de la vie.

Oh! mon Dieu, disait le prophète, mon Dieu, pressez le temps, hâtez la fin. Mon Dieu, faites que nous marchions tous vers le but, moins lentement et plus nombreux; faites que l'on sache, ô Dieu, que la vie présente est donnée pour apprendre à

sortir de l'enfance, et de son esclavage, afin d'entrer, partiellement du moins, et dès cette vie, dans l'éternelle virilité. Cette vie présente, si difficile et si mêlée, elle est donnée comme une arène, pour qu'à force de courage et d'amour, l'homme libre, aidé de Dieu, apprenne à conquérir son corps, son âme, et Dieu, et tous les cœurs, pour que tous soient ensemble l'image de Dieu. Faites, ô mon Dieu, que chaque homme aujourd'hui, et que la société présente se reconstruise plus courageusement et plus rapidement à votre image, par la conquête de tous les cœurs par tous les cœurs.

IV.

Mais qui pense à ce but idéal? Presque toute la nature humaine est endormie, a dit Bossuet. L'homme dort, et rêve qu'il vit. Le fils de la terre dort, sous l'enveloppe des sensations, comme l'enfant dans le sein de sa mère; il ne se doute pas du réveil, et il n'attend point la naissance. L'âme regarde, mais, pour elle, ce monde est opaque, et non pas transparent jusqu'à Dieu. Sa vue se borne à l'horizon visible, au disque de la terre palpable. Il croit que tout le reste est vide, que l'atmosphère

n'est rien, que les étoiles sont une poussière, et le soleil une lampe! Il ne sait pas que la terre tourne et passe; il la croit immobile et stable pour toujours.

Il faut donc, sur cette base solide, dit le fils de la terre, se construire une demeure inébranlable. Il faut vivre et régner sur cette terre, et jouir de ses biens.

Cela dit, son âme est vendue: elle est esclave sous le joug de ce monde et de son antique tradition: les richesses, les plaisirs, les honneurs, tels qu'ils sont faits, et les moyens d'y parvenir, tels qu'ils sont en usage, c'est à quoi l'âme est livrée tout entière, de tout son cœur et de toutes ses forces. Alors le vieux cortége des satellites du monde s'empare de l'âme : l'ambition, l'avarice, l'envie, l'orgueil, la haine, la crainte, l'espérance, la colère et le désespoir ne lui laissent plus aucun repos. Ces violentes passions la déchirent, pendant qu'au fond la putréfaction douce des voluptés la mine et la dissout.

Les âmes, par milliers et milliers, ne sont-elles pas ainsi dévorées sous nos yeux ! N'est-ce pas là la voie commune, et la marche fatale qui les porte, bien ensevelies, dans le sommeil, jusqu'à la mort!

Heureuse l'âme qui, à l'entrée de la vie, prévoit

cette histoire et ce terme! Heureuses les âmes vivaces et les esprits lucides qui regardent la route jusqu'au bout! Heureux ceux qui, voyant passer les humains comme des troupeaux que la mort mène, s'écartent, et cherchent une autre voie, s'il en est une, qui conduise à la vie!

Heureux, dis-je, les esprits clairvoyants qui regardent et pensent, et qui méditent un point que les autres oublient. Quel est ce point? Ce point capital c'est la mort! Heureux ceux qui discernent le mouvement qui les emporte, et ne se croient pas immobiles sur une terre immobile, et contemplent la marche et le but, c'est-à-dire un rapide passage et la mort! Vrai point de vue de tout le tableau de la vie, ô mort, heureux celui qui t'aperçoit, et qui, à ta lumière, critique la vie avant de l'entreprendre!

Celui-là sort du rêve. Il s'éveille! Ses yeux s'ouvrent; il voit la double face des choses, commencement et fin, vie et mort.

Mais peut-être ne comprend-il pas? Peut-être aperçoit-il la mort comme un néant, qui neutralise et qui efface tout l'être de la vie. Alors commence la crise désespérée de l'âme. Sortie de la grossière béatitude des sens, l'âme est vide, affamée, désolée, et saisie de terreur, en face de l'effrayante image et de l'inévitable mort! Il faut qu'elle se replonge,

par peur, dans le sommeil, qui maintenant ne sera plus que factice et fiévreux, ou bien il faut qu'elle trouve un point d'appui pour sa vie éveillée.

Ce point d'appui c'est la sagesse, c'est la vraie science, c'est la vraie foi, c'est l'union à l'unique immobile, qui ne passe point et ne meurt point.

Si, dans ce désespoir, l'âme trouve Dieu, si dans cette crise du milieu de la vie, elle s'élève, au lieu de se précipiter, c'est un autre état qui commence.

Mais comment enseigner ce qu'est cet autre état?

Cet état, c'est l'intelligence et la vraie pratique de la mort. C'est la vie traversée au delà de sa limite présente.

Mais que veulent dire ces mots?

Ces mots renferment le grand problème de vie et de mort que le livre de la Connaissance de l'âme doit chercher à résoudre.

CHAPITRE II.

L'AME COMPARÉE A DIEU.

—o—

I

Le moyen de donner à la science de l'âme son vrai plan, c'est d'admettre d'abord, ne fût-ce que comme une hypothèse à vérifier, cette grande idée traditionnelle de la philosophie chrétienne, savoir: que notre âme est l'image de la sainte Trinité, ce que Bossuet exprime ainsi : « Une Trinité créée, « que Dieu fait dans nos âmes, nous représente la « Trinité incréée. »

Nous allons essayer de mettre en évidence cette proposition : L'âme est une Trinité créée que la Trinité incréée opère à son image.

Voici d'abord l'énoncé du dogme catholique sur la sainte Trinité.

« Il y a trois personnes distinctes dans l'unité de « la nature divine.

« Les trois personnes divines, le Père, le Fils, le « Saint-Esprit [1], sont égales, coéternelles, consubs- « tantielles, sont un seul Dieu.

[1] La Théologie appelle aussi les trois personnes : *le Principe, le Verbe* et *l'Amour* : Le principe qui produit le Verbe, et l'amour qui procède des deux, et qui se nomme aussi *le lien* du Principe et du Verbe. — Divinæ autem personæ distinguuntur secundum processionem *Verbi* a dicente, *et amoris connectentis* utrumque..... Distinguuntur divinæ personæ secundum processionem Verbi a dicente, et amoris ab utroque. 1ª q. 93, a. 7, c.

Le dogme catholique proclame ainsi, en Dieu, l'unité et la Trinité, non sous le même rapport, mais sous des rapports différents : l'unité sous le rapport de la nature, la Trinité sous le rapport des personnes. Si quelqu'un affirmait que l'unité et la Trinité sont énoncées sous le même rapport, il commettrait deux hérésies, en même temps qu'il énoncerait deux contradictions dans les termes. « Quand nous disons la Trinité dans l'unité, dit saint Thomas, nous « n'introduisons pas le nombre dans l'unité de l'essence, comme si « la nature divine était trois fois une ; mais ce sont les personnes « comprises dans l'unité de la nature divine, que nous comptons, « comme on compte la pluralité des individus appartenant à une « même nature. » (Par exemple, il n'y a qu'une nature humaine, mais il y a plusieurs personnes humaines.) — Cum ergo dicimus Trinitatem in unitate, non ponimus numerum in unitate essentiæ, quasi sit ter una : sed personas numeratas ponimus in unitate naturæ, sicut supposita alicujus naturæ dicuntur esse in natura illa. 1ª q. 31, a. 1, ad. 4ᵐ.

« Le Père est le principe du Fils et de l'Esprit; le « Fils est engendré du Père; le Saint-Esprit pro- « cède des deux. »

Tel est le dogme, touchant la vie de Dieu. Mais comme, de plus, la Foi catholique nous enseigne que l'homme, surtout dans son âme, a été créé à l'image de Dieu, il s'ensuit que, de tout temps, la philosophie chrétienne a recherché dans l'âme l'image de la sainte Trinité. Il n'y a pas un seul Père de l'Église, un peu connu, qui n'ait essayé ce travail [1].

[1] Voici les noms des principaux d'entre les Pères ou écrivains ecclésiastiques qui ont recherché l'image de Dieu dans les créatures, et particulièrement dans l'âme humaine. Parmi les grecs : saint Irénée, lib. v, cap. vi et xvi; — Clément d'Alexandrie, strom. vi; — Origène, lib. vi, contra Celsum; — saint Athanase, orat. iv contra Arianos; — saint Basile contra Eunom. lib. v; — saint Grégoire de Nysse, de Hom. opificio, cap. iv, et orat. xvi; — saint Grégoire de Naziance, orat. xiii; — saint Jean Chrysostôme, Hom. iii, apud. Damasc., eclog., cap. i; — Theodoret, quæst. xx, in Genes; — saint Cyrille d'Alexandrie, lib. ix, in Joan, dial. vi; — saint Jean Damascène, de Fide, lib. ii, cap. xii, et lib. iv, cap. iv.

Parmi les latins : Tertullien, de resurrectione carnis, cap. vi, et contra Marcion, cap. xii; — Marius Victorinus, de Trinit. lib. i; — saint Hilaire de Poitiers, lib. de Trinitate. Tract. xcxxix, Psalm. vi; — saint Ambroise, Hexameron, lib. vi, cap. viii; de Dign. cond. human., cap. ii et iii; — saint Jérôme, Epist. 446; — saint Paulin de Nole, Epist. 2; — saint Augustin, de Trinit., cap. vii et viii, et passim. Tract. in Ps. 54.; Tract. iii, in Joan;

Citons ici seulement saint Augustin, saint Bernard, saint Thomas d'Aquin.

Saint Augustin. — « Je voudrais que les hommes « apprissent à voir en eux-mêmes ces trois choses, « l'être, la connaissance, la volonté. Je suis, je sais, « je veux. Je suis un être qui sait et veut : Je sais « que je suis, et aussi que je veux; et je veux être « et je veux savoir. Quelle inséparable vie en ces « trois ! une seule vie, une seule âme, une seule es- « sence en ces trois distinctions.... Ces trois termes « sont inséparables, et cependant chacun des trois « est ma substance, et les trois sont une seule subs- « tance.... Lorsque l'âme connaît et aime, son verbe « tient à elle par l'amour. Et parce qu'elle aime sa « connaissance, et connaît son amour, il s'ensuit « que son *verbe* est dans son *amour,* et l'un et l'au- « tre dans *celui* qui aime et qui parle [1]. »

— saint Pierre Chrysologue, Serm. 120; — Cassiodore, lib. de amicit; — saint Anselme, 1 meditat.; — saint Bernard, lib. de Grat. Serm. parv. 1.

[1] Vellem ut hæc tria cogitarent homines in seipsis. Dico autem hæc tria, *esse*, *nosse, velle.* Sum enim, et novi, et volo : *sum sciens* et *volens* et *scio* me *esse* et *velle;* et *volo esse* et *scire.* In his igitur tribus quam inseparabilis vita, et una vita, et una mens, et una essentia ! quam denique inseparabilis distinctio et tamen distinctio ! Confes., lib. XIII, cap. XI. — Ailleurs : Miro itaque modo tria ista inseparabilia sunt a semetipsis, et tamen eorum singulum quodque

Saint Bernard. — « L'éternelle et bienheureuse « Trinité, le Père, le Fils et l'Esprit-Saint, Dieu « unique, à la fois *puissance* suprême, suprême « *sagesse,* suprême *bonté,* a créé à son image et à « sa ressemblance une Trinité qui est l'âme rai- « sonnable, mettant en elle cette trace de la sou- « veraine Trinité, la *mémoire,* la *raison* et la *vo-* « *lonté* [1]. »

Saint Thomas. — « Les trois personnes divines « sont distinctes, en ce que le *verbe* est engendré « par le principe qui parle, et que *l'amour* procède « du verbe et du principe, comme lien des deux. « Dans la créature raisonnable, où le verbe s'en- « gendre dans l'intelligence, et où l'amour pro- « cède dans la volonté.... où se trouve le *principe* « du verbe, et le *verbe,* et l'*amour*...., on peut

substantia est, et simul omnia una substantia, vel essentia.... De Trinit., lib. IX, cap. V. — Et plus bas : Cum itaque se mens novit et amat, jungitur ei amore verbum ejus. Et quoniam amat notitiam, et novit amorem, et verbum in amore est, et amor in verbo, et utrumque in amante atque dicente. Ibid. cap. X.

[1] Beata illa et sempiterna trinitas, Pater et filius et spiritus sanctus, unus Deus, scilicet summa *potentia,* summa *sapientia,* summa *benignitas, creavit quamdam Trinitatem* ad imaginem et similitudinem suam, animam videlicet rationalem, quod in ea profert vestigium quoddam illius summæ Trinitatis quod ex *memoria, ratione* et *voluntate* consistit. Serm. parv. 1.

« dire qu'il y a l'image de la Trinité incréée [1]. »

A ces illustres Pères joignons Bossuet, considéré comme docteur et comme philosophe, et puis Leibniz.

Bossuet. — « Soyons attentifs à nous-mêmes, à « notre conception, à notre pensée; nous y trou- « verons une idée de cette immatérielle, incorpo- « relle, pure, spirituelle génération, que l'Évan- « gile nous a révélée.

« Sans cette révélation, qui oserait porter ses « yeux sur cet admirable secret de Dieu? Mais, « après la foi, nous osons non-seulement le con- « templer, mais encore en voir en nous une image; « nous osons en quelque sorte transporter en Dieu « cette conception de notre esprit, et la dépouillant « de toute altération, de tout changement, de toute « imperfection, il ne nous reste que la pure, que la « parfaite, l'incorporelle, l'intellectuelle naissance « du fils de Dieu..... Revenons encore à nous- « mêmes : *Nous sommes, nous entendons, nous*

[1] Divinæ autem personæ distinguuntur secundum processionem verbi a dicente, et amoris connectentis utrumque..... in creatura rationali in qua invenitur processio verbi secundum intellectum et processio amoris secundum voluntatem, potest dici imago Trinitatis increatæ per quamdam representationem speciei. In aliis autem creaturis non invenitur *principium* verbi, et *verbum*, et *amor*. 1ª q. 93, a. 7, c.

« *voulons*..... Ainsi, entendre et aimer sont choses « distinctes, mais tellement inséparables qu'il n'y « a point de connaissance sans quelque volonté.... « Ces trois choses....., être, connaître et vouloir, « font une seule âme....., qui ne pourrait ni être « sans être connue, ni être connue, sans être aimée; « ni distraire de soi-même une de ces choses sans « se perdre tout entière..... Ainsi, à notre manière « imparfaite et défectueuse, nous représentons un « mystère incompréhensible : *Une Trinité créée que « Dieu fait dans nos âmes nous représente la Tri- « nité incréée* [1]. »

Leibniz. — « Il y a en Dieu la *puissance* qui est « la *source* de tout; puis la *connaissance* qui con- « tient le détail des idées; et enfin la *volonté* qui « fait les changements ou productions selon le prin- « cipe du meilleur. Et c'est ce qui répond à ce qui, « dans les Monades créées, fait le *sujet ou la base,* la « *faculté perceptive,* et la *faculté appétitive.* Mais « en Dieu ces attributs sont absolument infinis ou « parfaits, et dans les Monades créées, ce ne sont « que des imitations [2].... Il y a véritablement deux « principes, mais ils sont tous les deux en Dieu

[1] VIe Élévation sur les mystères.

[2] Monadologie, n° 48.

« savoir son *entendement* et sa *volonté*. Ajoutons « un *troisième principe*, c'est la *puissance;* elle « précède même l'entendement et la volonté; mais « elle agit comme l'un le montre, et comme l'autre « le demande. »

« Quelques-uns (comme Campanella) ont ap- « pelé ces trois perfections de Dieu, *les trois pri-* « *mordialités*. Plusieurs même ont cru qu'il y avait « là dedans un secret rapport à la sainte Trinité; « que la *puissance* se rapporte au *Père*.....; la « *sagesse* au *verbe* éternel, qui est appelé λόγος par « le plus sublime des Évangélistes; et la *volonté* ou « *l'amour* au Saint-Esprit. Presque toutes les ex- « pressions ou comparaisons prises de la nature de « la substance intelligente y tendent [1]. »

Ainsi en général les grands esprits qui ont fait cette recherche s'accordent sur le résultat et les termes de la comparaison [2]. Seulement il faut avouer

[1] Théodicée, § 149 et 150.

[2] Nous trouvons dans la *Revue des Cours publics*, du 3 août 1856, dans le Cours d'histoire de la philosophie professé à la Sorbonne par M. Ch. Lévêque, l'analyse psychologique que voici : « Oui, les fa- « cultés générales, primordiales et irréductibles de l'âme, diffèrent « entre elles comme leurs actes. Connaître n'est ni agir, ni être « ému ; agir n'est ni être ému ni connaître ; être ému n'est ni con- « naître ni agir. L'âme produit donc trois espèces au moins d'actes

qu'on n'est pas encore, sur ce point, arrivé aux dernières précisions. Voici pourquoi.

« ou de phénomènes irréductibles l'un à l'autre. » C'est là d'ailleurs ce que l'on enseigne aujourd'hui généralement.

« Il y a dans l'homme trois facultés générales, dit M. Cousin, qui « sont toujours mêlées ensemble et ne s'exercent guère que simul- « tanément, mais que l'analyse divise pour les mieux étudier..... « Outre la volonté et la sensibilité, l'homme a la faculté de con- « naître. » (Du vrai, du beau et du bien, 1re leçon); et en note l'auteur ajoute : « Cette classification des facultés humaines, sauf « quelques différences plus nominales que réelles, est aujourd'hui « généralement adoptée et fait le fond de la psychologie de notre « temps. » Nous ferons remarquer qu'elle se trouve dans les Pères, mais plus précise sans comparaison, dans saint Thomas, que dans tout autre auteur.

Nous avons aussi entre les mains une lettre pleine d'intérêt, que nous adresse M. le marquis de Cavour, au sujet d'un grand ouvrage inédit de Rosmini, ouvrage fondé tout entier sur cette idée : « Que « la sublime doctrine de la sainte Trinité trouve son reflet dans la « simple ontologie rationnelle. » Nous extrayons de cette savante analyse la page suivante :

« Je crois maintenant avoir indiqué comment, en raisonnant d'après de simples données naturelles, nous pouvons nous élever à concevoir Dieu sous un triple rapport : 1° Comme créateur des réalités finies; 2° comme illuminateur des intelligences créées; 3° comme moralisateur de ces mêmes intelligences, quand elles ne le repoussent pas, et qu'il se présente à elles comme le souverain Bien.

« Pour compléter la Théologie naturelle, nous n'avons plus qu'à réunir et synthétiser ces trois grandes conceptions. Je me servirai pour cela d'une phrase de saint Thomas, et je dirai après lui : *Ens, verum, et bonum convertuntur, et sunt idem re, licet ratione differant.*

« Ici l'ontologie purement rationnelle paraît au bout de ses forces.

C'est que, des trois termes qui correspondent, dans l'âme aux trois personnes divines, termes qui, en Dieu, sont également explicites et en acte, le premier, dans l'homme, est un terme implicite, et les deux autres seulement explicites. Il n'en peut

Saint Thomas affirme que le mystère de la Trinité divine ne pouvait être découvert par la raison seule, et cette doctrine, sans être précisément de foi, est hautement respectable, d'autant qu'elle est suivie par toutes les écoles de Théologie.

« Cependant ce n'est pas la contredire que d'affirmer que ces trois conceptions, fort distinctes, impliquent au moins trois relations diverses de Dieu avec l'homme. Comme Être suprême, nous le concevons en relation avec notre *faculté de sentir*..... Comme vérité absolue, il est en relation avec notre *intelligence*. Comme souverain Bien, il est en relation avec notre *volonté*. Tous les faits dont l'âme est le sujet se réduisent à trois classes, *sentir, connaître, vouloir*, et le vouloir moralement bon est toujours un développement de l'amour..... Maintenant, quand la Théologie Chrétienne vient m'apprendre qu'il y a en Dieu trois personnes distinctes, qui ne diffèrent entre elles que par des relations opposées, et que, hors des relations mutuelles de ces personnes, tout est absolument un dans Dieu lui-même, j'admets volontiers que la révélation m'a fait franchir un abîme qui, sans elle, me serait infranchissable, mais ma pensée se délecte en reconnaissant que les trois relations de Dieu à l'homme sont au moins un reflet, et quelque chose de plus qu'un simple vestige de ces relations intérieures que la foi nous fait adorer en Dieu, et qui subsistent en vertu de ces actes éternels que l'Église appelle la Génération du Verbe et la Procession de l'amour, actes qui sont le prototype parfait de tous les actes d'intelligence, et de tous les actes de moralité, que nous accomplissons si imparfaitement dans notre carrière mortelle. »

pas être autrement, par cela même que l'homme n'est pas tout acte, comme Dieu, et que son principe intérieur est surtout en puissance. Le premier terme, en Dieu, est essentiellement actif et se nomme *Père;* mais, dans l'homme, il est essentiellement passif, et se devrait appeler *Mère,* précisément parce que la créature est cause seconde et non pas cause première. C'est pour cela que chacun voit dans l'âme, au premier abord, l'intelligence et la volonté, la lumière et l'amour; mais on ne voit pas clairement le premier et le principal terme d'où sortent ces deux-là; de même que, dans la nature, les hommes ont senti et vu tout d'abord la chaleur et la lumière, mais n'ont connu que bien longtemps après, et par découverte savante, l'autre terme, l'électricité, dont le double fluide implicite produit et la lumière et la chaleur.

Enfin ce qui trouble notre esprit dans l'étude des trois puissances de l'âme, c'est qu'on prétend toujours obtenir chacune d'elles à part, tandis qu'au fond elles sont consubstantielles et sont même chose. La pénétration mutuelle des facultés de l'âme est une vérité qui répond à ce qu'on nomme, en théologie, *circumincession* des personnes.

Cela posé, essayons d'éclaircir, par l'observation de notre âme, cette comparaison capitale.

II.

Si je me recueille, si je ferme les yeux pour rentrer en moi-même, qu'aperçois-je au premier abord ?..... Une confusion.

Je vois peu, et je sens beaucoup plus que je ne vois. Je sens battre mon cœur physique. Je sens le sourd mouvement de la vie, la course de mon sang, et les soulèvements de ma poitrine. Je sens tout un immense chaos de mouvements obscurs, de circulations sourdes, où je n'aperçois rien, et où je ne puis rien. Je sens qu'il y a en moi tout un monde, qui vit en moi sans moi.

Mais outre ces sensations obscures, j'ai des perceptions claires. Si je regarde la nature visible, si j'entends les hommes qui m'approchent et me parlent, me voici dans un monde lumineux. Ici je vois. Et si j'agis près de ces hommes, et au milieu de cette nature, je comprends que ces mouvements sont à moi, et qu'ils viennent de moi. Ici je veux, je puis, j'agis. J'aperçois donc en moi, outre cette sphère obscure, où je ne vois rien, où je ne puis rien, et où je sens vaguement la fermentation de la vie, j'aperçois une autre sphère lumineuse où je vois et agis.

Tout cela, c'est moi qui le sens ou le vois, c'est mon âme qui, par son corps, sent ou voit ainsi, ou modifie ainsi la vie de son corps.

Mais si je me recueille encore, si je descends plus profondément en moi-même, ne vois-je pas autre chose? N'y a-t-il point en moi d'autres clartés, et d'autres mouvements et d'autres sentiments?

Évidemment, si je laisse de côté ce que je sens, ce que je vois, ou par mon corps ou dans mon corps, il reste tout un autre monde en moi. Le désir du bonheur, le besoin de connaître, la vue des vérités certaines, la compassion pour les souffrances des hommes, l'enthousiasme du beau, la soif de la justice, l'amour ou l'amitié, voilà des sentiments, des clartés d'un autre ordre.

Mais ici encore, quel chaos! De bonne foi, ce que j'aperçois surtout dans mon âme, c'est une fermentation confuse et continue de tous les éléments de la vie. Et je ne vois encore que la surface de cet abîme où tout fermente. Dans son fond, je n'aperçois rien, je ne puis rien. Je ne sais d'où viennent mes désirs, mes inquiétudes, ni précisément ce qu'ils veulent, ni où ils tendent. Je n'en suis pas l'auteur, et il m'est toujours difficile et souvent impossible de les changer. Il y en a de nécessaires et de permanents, et il y en a d'accidentels et de pas-

sagers. Je ne puis absolument rien sur les uns. C'est l'affaire de la vertu, de la raison et de la liberté de diriger les autres, de donner à tous leur objet.

Il y a donc aussi, dans cette sphère, qui n'est plus du corps, tout un monde inconnu, involontaire, où je ne puis, et ne vois presque rien ; il y a une immense partie de mon âme qui vit en moi sans moi. C'est ce qu'ont vu tous les observateurs de l'âme, et c'est ce que Leibniz exprime ainsi : « Je tiens qu'il se passe quelque chose dans l'âme « qui répond à la circulation du sang, et à tous les « mouvements internes des viscères dont on ne « s'aperçoit pourtant point. » C'est ce fond que saint Augustin a nommé les entrailles de l'âme, *viscera quædam animæ*. Et Joubert voit une partie de la vérité, lorsqu'il dit : « Il se fait dans l'esprit « une perpétuelle circulation d'insensibles raison- « nements [1]. »

Mais outre cet abîme obscur, il y a une sphère lumineuse dans mon âme. N'ai-je point des vues claires ? N'ai-je aucune évidence ? Certes, tout ce que je connais clairement, et toute la science que je possède, tout ce que je vois quand je pense,

[1] Pensées, t. I, p. 317.

quand j'écoute, quand je parle, tout cela est une sphère lumineuse où je vois.

Et puis, n'ai-je point dans mon âme des mouvements distincts et volontaires ? N'ai-je jamais librement conçu ou exécuté un dessein ? Ne l'ai-je pas librement poursuivi ou librement abandonné ?

Il y a donc aussi dans mon âme, au-dessus de la sphère obscure qui vit en moi sans moi, où je ne fais rien, où je ne connais rien, une autre sphère, sphère lumineuse où je vois, ou je veux, où je puis et agis.

Voilà ce que m'apprend un premier regard sur mon âme. Je vois en moi une double vie ou deux sphères de la vie. Je vois mon âme vivre en son corps et par son corps, d'abord d'une fermentation sourde, continue et involontaire, qui est la source de sa vie corporelle, et puis de perceptions distinctes et de mouvements volontaires. Je vois, en outre, mon âme vivre en elle-même, d'abord d'un fond continuel de sentiments, qui sont les sources de sa vie propre, et puis d'idées et de volontés libres, qui découlent de la source et réagissent sur elle. Dans les deux sphères, je vois un fond, un centre obscur et comme *impersonnel,* qui vit en moi sans moi, qui est le principe de la vie, et puis, si j'ose le dire, je vois comme deux autres couches de la vie, qui en-

veloppent ce centre, qui vivent en moi par moi et avec moi, et que je dirai *personnelles*. Et je vois que, sous ce rapport, la vie du corps et celle de l'âme, c'est-à-dire la vie de l'âme dans le corps, et la vie de l'âme en elle-même, sont comparables. Dans le corps, j'appellerai ces trois distinctions de la vie : *Principe* ou racine d'où tout sort, *perception sensible*, et *mouvement ;* et dans l'âme : *Principe* ou racine d'où tout sort, *connaissance, acte libre*.

Mais, nous ne voulons nous occuper ici que de la vie de l'âme dans l'âme.

Dans l'âme, la source ou le principe, évidemment, c'est le continuel attrait du désirable et de l'intelligible, qui ne cesse de pousser notre âme à la vie : c'est ce fond de lueurs, de désirs et d'instincts que l'on nomme d'un seul mot le *sens*. Ainsi le *sens* ou la capacité de sentir, *l'intelligence* et *la volonté,* sont dans l'âme les trois distinctions.

Le sentiment implique toujours quelque lueur et quelque instinct ; deux éléments, l'un perceptif, l'autre affectif, un germe double, une racine double, germe ou racine d'intelligence, germe ou racine de volonté.

Le sens fournit la vie à l'intelligence et à la volonté. Il est source ou principe des deux.

L'intelligence à son tour vient du sens. Et nous dirons aussi, mais en un sens nouveau : « Rien ne « vient dans l'intelligence qui d'abord n'ait été dans « le sens. »

La volonté est excitée par les instincts et les désirs d'une part. Donc d'un côté elle procède du sens; mais de l'autre, si je distingue, comme il le faut, la volonté libre de l'instinct et du désir, je vois l'acte libre, ou l'amour libre, procéder de la connaissance claire. Pas d'acte libre sans connaissance.

Ainsi la vie de la troisième puissance procède évidemment des deux premières.

Le sens d'abord s'éveille en nous sans nous. Cette première donnée sollicite nos deux facultés; aussitôt l'intelligence voit, et puis regarde; la volonté sollicitée d'une part, et puis éclairée d'autre part, choisit, et puis agit.

Le sens implique l'intelligence et la volonté; il les implique, car il est lueur et instinct, attrait du désirable et de l'intelligible. Voilà les trois dans la première puissance. L'intelligence voit et regarde : qu'est-ce à dire sinon qu'elle sent la donnée, la voit et veut la voir? Voilà les trois dans la seconde. La volonté est excitée par le désir, elle choisit, elle agit : c'est-à-dire qu'elle agit, à la fois, avec désir et intelligence. Voilà les trois dans la troisième. Nul

sentiment vivant, sans lueur et désir; nulle intelligence claire, sans sentiment et volonté. Nul acte libre sans connaissance et impulsion du désirable.

Étudions maintenant et la loi et l'histoire du développement des trois puissances.

III.

Le but de la vie, c'est que l'intelligence claire et la volonté libre procèdent de la donnée première, et sortent de ce principe qui les implique et qui nous est donné. Il faut que la vie mise en nous sans nous, vienne à se déployer en nous par nous.

Or la loi de ce développement — l'observation de l'âme le montre — est précisément la formule du dogme de la Trinité. Il faut qu'il y ait dans l'âme ces trois choses : le principe d'où tout sort, l'intelligence déployée en lumière, et la volonté libre déployée en amour, et il faut que les trois soient une même chose : *Ils sont trois :... le Père, le Verbe et l'Esprit-Saint, et ces trois sont même chose* [1].

Que ces trois se distinguent et soient un : c'est

[1] I. Joan., v, 7.

la loi de la vie : de là sort la principale explication de tous les faits de l'âme.

Qu'arrive-t-il d'ordinaire dans nos âmes ? C'est que les trois termes ne se distinguent pas, ou qu'en se distinguant ils se séparent, et qu'en se séparant ils se détruisent.

La plupart des âmes demeurent implicites : ni l'intelligence claire, ni l'amour libre, ne procèdent de ce fond d'instincts vagues et de sourdes aperceptions. Et ces âmes closes sont celles que le Maître des hommes accuse, dans l'Évangile, de ne point développer le talent que Dieu leur confie.

Ces âmes sont enfouies, comme le dit l'Évangile. La raison n'y apparaît pas comme puissance distincte; la liberté ne s'y déploie jamais. Toute pensée y est sourde et confuse : tout amour y est passionné, aveugle et instinctif. Jamais l'amour clairvoyant et libre, cordial et intellectuel, c'est-à-dire procédant des deux, n'y vient régner; jamais le crépuscule intellectuel n'y parvient au soleil levant. Le Verbe, c'est-à-dire la pensée bien conçue, prête à s'énoncer clairement, n'est pas engendré comme distinct dans cette masse; et l'amour intelligent et libre ne procède pas de ce Verbe engendré, et du principe d'où vient le Verbe.

D'un autre côté, il est des âmes où l'intelligence

et la volonté prennent quelque développement distinct; mais ces puissances ne se distinguent que pour se séparer, et pour entrer en lutte l'une avec l'autre, et avec leur principe commun.

De sorte que, tantôt les termes ne sont pas vraiment trois, et tantôt ne sont pas vraiment un.

Cet étrange phénomène est presque permanent dans la plupart des hommes; il constitue comme l'état actuel de la nature humaine : nous manquons à la fois de nombre et d'unité, de distinction et de simplicité.

De fait, aucune âme n'est absolument implicite, et celles qui demeurent à peu près implicites, et dont les forces sont à peine distinctes, portent déjà en elles le vice de l'isolement des facultés. Et, d'un autre côté, cet isolement, cette séparation des forces, dans les esprits qui semblent doués d'une vive intelligence ou d'une volonté forte, tient les âmes dans la stérilité, arrête le déploiement du fond, et laisse toujours « le talent enfoui. »

Cet état est pour l'âme le désordre et la perturbation. Or il est absolument nécessaire de connaître cet état de désordre, si l'on veut connaître la loi. Un des plus grands obstacles aux progrès de la science de l'âme, c'est le refus qu'on fait de constater l'existence du désordre.

Nous, nous disons, et nous voyons que, par ce désordre et ce mal, les trois forces, dans la plupart des âmes, demeurent presque implicites, au lieu de s'engendrer et de se déployer l'une par l'autre; qu'en outre le peu de distinction qui s'y rencontre, le peu d'existence propre que chacune d'elles a obtenue, tourne en séparation et isolement des trois, et que cet isolement lui-même est à son tour l'obstacle à un développement ultérieur et à une plus précise distinction.

N'est-il pas manifeste qu'en presque toutes les âmes la première faculté domine et enveloppe les autres? La vie spontanée, instinctive, des sentiments, des passions, des désirs, domine à peu près parfaitement l'intelligence et la volonté : dans bien peu d'hommes, se développent, au-dessus du sentiment, la raison, et au-dessus du sentiment et de la raison, la liberté. De sorte qu'on ne réalise pas le mot du Christ : « Si vous pratiquez ma parole, « vous connaîtrez la vérité, et la vérité vous ren- « dra libres. »

Quelle est la loi? En Dieu, modèle divin et infini, dont nous cherchons à connaître l'image, en Dieu, les trois forces sont tellement distinctes, qu'il y a entre elles distinction absolue, c'est-à-dire distinction de personne à personne. Chacune est

personnelle, toute-puissante et toute libre. Et en même temps que chacune des personnes est entièrement distincte des deux autres, chacune d'elles tient tellement aux autres, dans l'unité de la substance, qu'elle les implique et les renferme tout entières [1]. Voilà la loi.

Qu'on se figure maintenant l'état d'une âme légitimement développée, qui représenterait les traits de ce divin modèle : âme dans laquelle tout sentiment nouveau éveillerait, en survenant, toute la lumière qui lui peut correspondre, et toutes les décisions volontaires, tout l'amour libre que, dans la vérité, mérite l'objet qui le produit. Que serait une âme dont la vie répondrait à la formule du dogme : « Et dans cette Trinité, rien d'antérieur, « rien de postérieur dans le temps, rien de plus « grand, ni rien de moindre ; mais les trois per- « sonnes tout entières sont égales et coéternelles [2] ? » Que serait, par impossible, une âme en qui les trois

[1] In Patre totus Filius,
Et totus in Verbo Pater
Natoque plenus ac Patre,
Inest utrique Spiritus.

[2] Et in hac Trinitate nihil prius aut posterius, nihil majus aut minus, sed totæ tres personæ coæternæ sibi sunt et coæquales. (Symbole de S. Athanase.)

forces seraient égales, totales, simultanées? Cette âme serait grande comme le monde. Bien plus il semble qu'elle serait grande comme Dieu. En effet, puisque Dieu daigne se faire sentir à nous, elle sentirait Dieu, elle verrait tout ce qu'elle sent, elle aimerait tout ce qu'elle voit; elle serait comme Dieu, qui se connaît et s'aime parfaitement.

Mais cela est impossible à la nature finie; l'égalité des trois forces est impossible en nous; car il faudrait, pour cette égalité, que tout ce qui est en puissance au fond de l'homme passât en acte, ce qui est aussi impossible à ce fond indéfini, qui est la racine de notre âme, qu'il est impossible à la série grandissante des nombres de produire actuellement tous ses termes possibles. Dieu seul est tout acte. Jamais tout ce que l'âme peut sentir ou posséder implicitement, jamais toute cette puissance ou possibilité ne passera en acte, en lumière pleine, en amour libre, en décisions, en actes correspondant à toute cette connaissance et à toute cette puissance. « La connaissance, dit saint Thomas, « n'est pas égale à l'âme entière [1]. »

Il n'en peut jamais être ainsi pour aucune créature, parce que nous sommes finis, et que le fini,

[1] Notitia non totaliter menti coæquatur 1ª q. 93, a. 7 ad 2m.

loin d'épuiser jamais tout l'idéal possible qui lui répond en Dieu, n'épuise pas même sa racine implicite réelle. Mais notre loi est d'approcher indéfiniment du modèle, et la science de l'âme doit connaître que l'énorme et abusive disproportion de notre connaissance à la masse des impressions de la vie, que l'énorme et déplorable disproportion de notre amour et de notre action libre, relativement à nos inspirations, et même à notre connaissance, que cette disproportion est à la fois la preuve de l'enfance et de la décadence des âmes, une perturbation sur la loi, une pénurie et une difformité à réparer par tout le travail de la vie.

IV.

Comprenons bien cette pénurie et cette difformité, et la distance de la vie réelle à la loi. Voici la loi : « Les trois sont un : *Tres unum sunt.* »

Les trois termes en Dieu sont égaux, sont distincts, et en même temps ils ne sont qu'un. En nous, outre l'inégalité nécessaire, outre la maladive disproportion, ils se distinguent à peine, et cependant ils trouvent moyen de s'isoler et de ne pas être un.

Comme, en physique, on est parvenu à isoler

artificiellement les trois forces du rayon solaire, à obtenir à part la lumière sans chaleur et sans force, la force sans lumière ni chaleur, la chaleur sans lumière ni force, dans l'homme, d'ordinaire, je ne sais quel artifice instinctif, mais pervers, de l'orgueil et de la sensualité, isole ces forces dès qu'elles se distinguent. Quelques physiologistes ont cru remarquer que, dans la vie du corps, toute distinction qui se pose, commence par être séparation, et que toute force nouvelle, qui se déploie, commence d'abord avec excès. Quoi qu'il en soit du corps, il en est ainsi de nos âmes.

Est-ce que le plus grand fléau de la philosophie n'a pas été, de tout temps, cette maladive séparation de l'intelligence qui s'isole, dans l'âme, des autres forces; qui se sépare artificiellement du sentiment et de la volonté; qui tourne en *lumière sèche*, comme s'exprime Bacon, et qui, par là, se trahit elle-même, et mérite l'anathème de Bossuet: « Malheur à la connaissance stérile qui ne se tourne « pas à aimer! » Ce vice, qui sépare l'intelligence de la volonté, la spéculation de la pratique, la raison pure de la vie morale, et l'une et l'autre du sentiment et des inspirations de Dieu au fond de l'âme, et même des inspirations légitimes de la nature, ce vice est bien le grand fléau de la philo-

sophie, l'obstacle à la sagesse; et la philosophie ne peut atteindre ses destinées, qu'autant qu'elle connaîtra, décrira, guérira ce mal originel, qui arrête son essor depuis le commencement.

Qui ne voit que, dans chaque homme, à l'âge où la raison se pose, — non cette première raison passive qui comprend la parole, mais cette raison active qui la réfléchit et la juge, — en cette crise, la réflexion se pose d'abord avec excès et avec isolement? L'esprit s'admire dans sa force nouvelle, se confie sans réserve à ses plus puérils raisonnements, et compte pour rien les flots de vie qui cherchent à monter du cœur vers la pensée. Et pendant que l'intelligence s'évanouit ainsi en s'exaltant, et en se séparant du foyer de la vie, que devient notre amour? Qu'en dit l'expérience de chaque homme? L'amour aussi, à cette époque, sous l'impulsion et l'exhortation nouvelle de la vie, cherche à se déployer. Mais comment se développe-t-il? Comme un instinct aveugle, un élan passionné, une force brutale, un feu mauvais qui consume et dévore. Dieu même nous parle alors par la nature, et aussi par lui-même, au cœur de l'âme, où il ne cesse de répéter la parole créatrice : « Faisons « l'homme à notre image, » c'est-à-dire développons, dans cette âme, la lumière et l'amour. Mais

ce feu de l'amour se sépare aussitôt de la racine de l'âme, et tombe, bien loin du cœur, dans la chair et les sens, où il s'isole, et se corrompt en s'isolant; de même que la lumière, séparée de la racine du sentiment, monte et s'exalte, comme trop légère et vaine, bien loin du cœur, dans le vide et dans l'abstraction. D'un côté, on voit se dresser, dans l'âme, la crête de l'orgueil, orgueil produit par un commencement de lumière, qui n'est point la lumière, mais bien sa ruine; tandis que, de l'autre côté, on voit se former, au bas de l'âme, l'égout de la sensualité, sensualité produite par un commencement d'amour dégradé, qui n'est point l'amour, mais l'obstacle à l'amour.

C'est ainsi que l'homme se divise, isole ses forces, et les tue en les isolant.

Voilà la vie de l'âme telle que le plus souvent nous l'avons sous les yeux. Elle est l'image exacte de l'état de nos corps tels que nous les possédons ordinairement.

Cet état est l'état de perturbation, tandis que, répétons-le encore, voici la loi : union et distinction des forces ; union croissante et distinction croissante : simultanéité, et proportion croissante dans le déploiement des trois forces radicales de la vie : *Tres unum sint*, c'est la formule; que les

trois forces se posent, qu'elles soient distinctes et qu'elles soient un.

V.

Mais qui pratique la loi? S'il s'agit de l'intelligence, dans combien d'âmes, et pour combien de temps se déploie dans une âme ce qu'on peut appeler son verbe, c'est-à-dire une lumière consubstantielle à l'âme, qui soit l'âme en lumière, qui soit la vie de l'âme, sa vie actuellement rendue visible, sa vie telle que Dieu l'excite, ou par lui-même ou par le monde. Qui est-ce qui *voit* en soi? En combien d'esprits fait-il clair? Combien d'esprits voient réellement vivre la vie en eux? Combien voient les objets spirituels et les idées se mouvoir sous l'œil intérieur? Qui est-ce qui distingue, dans son intelligence, le verbe vivant, de ce verbe emprunté qui se compose des mots, des données du langage, et de la très-superficielle intelligence qu'entraînent les mots connus? Qui distingue de la réalité vive, ces portraits grossiers, matériels, signes souvent arbitraires des objets de l'intelligence, des formes, des mouvements, de la beauté du verbe humain vivant? Nous fouillons, comme le dit l'Evangile, ces écritures, et nous croyons y trouver la

vie, comme les aveugles cherchent péniblement, et une à une, les formes des caractères qui renferment les traces de la pensée d'autrui : et la foule immense des esprits à verbe emprunté croit réellement trouver la vérité dans ces froides écritures, comme les captifs de la caverne de Platon croyaient voir les objets dont ils ne voyaient que les ombres.

« Le soleil de l'intelligence ne s'est jamais levé « sur eux, » dit le livre de la Sagesse. C'est le sort de la plupart des esprits. Et ceux pour lesquels ce soleil s'est levé quelque jour, qui ont, une fois, connu un seul rayon de ce verbe vivant, impliquant Dieu, l'âme, la nature et la vie connue en Dieu, ceux-là, combien de temps portent-ils ce soleil dans leur âme? Pendant combien de temps leur est-il donné de connaître et de voir, dans cette lumière, qui est le fond de l'âme rendu visible en Dieu?

La plupart éteignent bientôt, et par leur faute, ce verbe vivant, et n'en gardent que la mémoire.

Cette lumière des mots et de la mémoire est presque constamment la nôtre. C'est une certaine lueur superficielle et sans fécondité, qui ne grandit pas, qui ne vit pas, qui ne multiplie pas; qui dort, qui ne vient pas de source, qui est toujours ancienne, jamais nouvelle, qui ennuie, qui ne se

peut parler, et ne peut mouvoir l'homme : lumière passée, vieillie, bornée, à laquelle l'esprit ne croit pas et ne s'intéresse pas, et pour laquelle il n'agit pas; celle enfin dont le Sauveur a dit : « La lu-« mière qui est en vous n'est que ténèbres [1]. » Et ces ténèbres sont celles dont l'Evangile a dit ailleurs : « Les ténèbres ne comprennent pas le Verbe [2].... »

Ainsi, l'âme porte en elle des trésors implicites, et n'en voit rien, n'en sait rien, et n'en explique rien. Et malheur à elle, si elle vient à croire que ces froides écritures et leur pâle lueur soient sa vraie vie et sa vraie lumière.

Ce n'est pas qu'il n'y ait, pour tous les hommes, une sorte de puberté de l'intelligence où Dieu cherche à faire naître le verbe humain. Ou plutôt c'est là une tentative que Dieu fait constamment, et surtout en certains moments, mais que notre âme ne seconde pas assez.

Ainsi, dans la plupart des âmes, le verbe ne se distingue pas. Mais pourquoi ne se distingue-t-il pas? Pourquoi ne s'engendre-t-il pas? Par cela même que, dès qu'il cherche à se poser et à se distinguer, il se sépare; nous l'isolons.

Ne le voyez-vous pas? Dès que le plus petit flot

[1] Matth., VI, 23. — [2] Joan., I, 5.

de lumière originale nous monte du fond de l'âme vers l'esprit, aussitôt notre réflexion s'en empare et l'isole. D'abord on ne rapporte pas à Dieu ce flot de lumière : on n'y voit pas Dieu, qui en est Père; on n'y adore point Dieu; et ce début d'impiété isole déjà le don de Dieu de sa source, qui est Dieu même. Puis, l'on ne regarde cette lumière que dans la tête, où elle s'épanouit et s'analyse; on ne la regarde point dans le centre, où elle a sa racine, son unité et sa simplicité; on l'isole de sa source première, qui est Dieu, et de sa source seconde, ce sanctuaire de l'âme, où se recueillent, dit Bossuet, les pures et simples idées. Or, la lumière ainsi séparée de Dieu et du centre de l'âme où Dieu la parle, où est sa séve, sa force, sa source vive, meurt aussitôt : ce n'est plus le verbe, mais c'est la trace de son passage; trace froide, que garde la mémoire; débris mort que roule et use la réflexion.

Il faut donc que le verbe de l'âme, pour être, pour demeurer distinct et s'engendrer, ne s'isole pas, mais soit un, actuellement un, non-seulement, en un certain sens, avec Dieu, Père de l'idée, qui l'inspire à l'âme, mais avec l'âme totale, mère de l'idée vivante.

Il faut que tout flot de lumière venant des im-

pressions et des inspirations, qui sont la racine de la vie, reflue aussitôt vers sa source, comme une onde de lumière, afin d'en ressortir encore, plus complet et plus jeune, dans un flot nouveau ; en sorte que le rayon qui vibre et se déploie ne cesse pas un instant d'être porté par son principe, et que le rayonnement total ne perde jamais en force centrale ce qu'il gagne en circonférence ; il faut qu'il ne devienne jamais cette lueur vide et creuse qu'aucune source n'alimente plus, qui n'est plus que surface, et qui s'épuise en s'étendant : lueur vaine, évanouie, qui ne sert qu'à entretenir en nous le sens superficiel des mots : qui n'est plus le verbe présent, mais son sépulcre.

Voilà pour la génération du verbe [1]. Qu'il soit distinct du fond obscur de l'âme, qui le doit engendrer, mais qu'il soit un avec ce principe qui l'engendre, et qu'il y tienne toujours pour être incessamment rénouvelé et engendré ; car le verbe, en l'âme comme en Dieu, doit s'engendrer incessamment, et dans l'âme, il s'évanouit dès que cesse la génération.

[1] Processio verbi secundum intellectum.

VI.

Passons à la *procession* de l'amour, que saint Thomas d'Aquin appelle « procession de l'amour « selon la volonté [1]. »

On l'a dit : « Dans la vie réelle de l'âme, tout « nous est donné avec tout. » Lorsque le principe de la vie se déploie et cherche à engendrer le verbe, il travaille tout aussitôt, et comme par conséquence immédiate, à engendrer l'amour. Le principe ou le fond implicite de l'âme n'envoie pas à l'esprit une lumière froide et isolée, mais bien cette lumière chaude et forte qui implique tout, comme le rayon solaire vivant et naturel implique les trois rayons.

Dans l'homme, le premier battement de la vie, sous l'impulsion divine, cherche à devenir aussitôt, et en même temps, lumière et amour, lumière et amour réunis. Mais l'égoïsme divise aussitôt le rayon et le brise, et fait de la lumière une lumière froide, et de la chaleur un feu sombre.

Telle est la vie, presque en nous tous, presque toujours. Qu'on y regarde, qu'on soit sincère, et qu'on dise si tel n'est pas le plus souvent en nous la marche et l'état de la vie. Il en est ainsi pour

[1] Processio amoris secundum voluntatem.

notre âme, et il en est ainsi pour le corps : la vie est divisée, non pas simple et une, comme la loi le demande.

D'ordinaire, tout don de la vie est aussitôt brisé par notre perversité, décomposé en deux parties: l'orgueil s'empare de l'une, la sensualité de l'autre. L'intelligence veut voir et la volonté veut aimer. Mais que veut-on aimer? Dans chaque don de la vie, il faudrait aimer Dieu d'abord, comme il faudrait voir Dieu d'abord. Mais sous l'influence de ce don, la volonté commence par s'aimer soi et non pas Dieu, et ce début d'impiété isole d'abord le don d'amour, et le sépare de Dieu qui nous l'inspire; et l'amour séparé de Dieu se cache, fuit la lumière, s'en détourne, descend dans l'âme de degrés en degrés, tombe dans les sens, et devient sensualité.

Toutes ces choses s'impliquent tellement, remarquons-le, que la lumière ne s'évanouit, ne se sépare de Dieu et du principe de l'âme, que parce que l'amour s'en sépare. L'amour est le vrai lien qui tiendrait unie la lumière, verbe humain, à ce principe de l'âme, à ce sanctuaire intérieur où Dieu parle, d'où il nous illumine et nous inspire. La lumière se sépare de Dieu et du centre de l'âme, par l'orgueilleuse curiosité de la réflexion, en

même temps, et par cela même que l'amour s'en sépare par la sensualité du désir.

Plus d'une âme en a fait l'expérience, et sait que la plus forte, la plus chaude, la plus splendide lumière, tombe aussitôt sous le contact d'un seul désir mauvais. Le verbe disparaît sans qu'on puisse comprendre sa fuite; le souffle divin se retire, la paix s'en va, les désirs inquiets lui succèdent, la flamme tombe, toute la lumière s'éteint, et le feu de nos âmes n'est plus qu'une torche renversée, au lieu d'une flamme du Saint-Esprit.

Il faut donc que l'amour se pose, et procède du foyer de l'âme, où Dieu l'inspire, et de la lumière, verbe de l'âme, donnée de Dieu. Il faut que l'amour soit, qu'il soit distinct, et pour cela qu'il demeure un, et ne se sépare pas.

Qu'est-ce que l'amour? Qui dit l'amour, dit l'amour plein, total et vrai. Quand l'amour est-il plein, total et vrai? Quand il aime tout, tout ce qui est aimable, selon que chaque chose est aimable. L'amour universel et ordonné est seul vrai, et mérite seul ce nom.

Il faut donc que, dans l'âme, l'amour aussi bien que le verbe soit égal, s'il se peut, et autant qu'il se peut, à l'ensemble des données actuelles de la vie, c'est-à-dire à ce principe, à ce fond implicite

d'inspirations et d'illuminations que Dieu opère en nous sans nous. N'oublions pas qu'il n'y a que trois choses dans l'univers entier : Dieu qui parle, et puis notre âme et la nature, choses que Dieu parle, dont l'une est le sens, l'autre le signe de la parole de Dieu. La dégradation de l'amour consiste à abandonner Dieu et notre âme pour le signe, et à ne pas remonter sans cesse du signe au sens, de la nature à l'âme, de l'âme à Dieu. Aimer le signe, en tant qu'on monte à Dieu par lui, aimer notre âme, les âmes, en Dieu, en tant qu'elles sont sa voix et son image, aimer Dieu en ces choses et par-dessus ces choses, c'est l'amour plein, universel, ordonné et qui s'étend à tout.

Ceci est absolument rigoureux. Tout amour qui ne tend pas à Dieu, naturellement ou surnaturellement, est amour creux, faux amour, impureté, sensualité, destruction de l'amour, et obstacle à l'amour.

Ainsi tandis que Dieu, au foyer de l'âme, nous inspire de l'aimer, nous y excite par lui-même, et par son signe, c'est-à-dire par l'impression quelle qu'elle soit d'un objet créé quel qu'il soit, si alors, par la perversité de l'égoïsme, ma volonté, sous l'ensemble des influences qui partent du sanctuaire, parmi lesquelles l'attrait de Dieu ne cesse

jamais, si, dis-je, ma libre volonté voit son trésor et place son cœur soit dans le signe sans remonter à Dieu, — c'est-à-dire dans les sens corporels où le signe fait sentir sa beauté empruntée, — soit dans notre âme elle-même, qui est aussi bornée, et vit aussi d'emprunts : alors il est clair que l'amour, du même coup, devient partiel, aveugle, déraisonnable; qu'il se sépare de sa source; qu'il quitte la vérité; qu'il ne fait point la vérité, comme le dit l'Evangile, et que dès lors il fuit la lumière et la hait. Il meurt en s'isolant de la lumière.

C'est ainsi que l'amour ne se pose point comme force distincte, parce qu'il ne reste pas uni.

Ainsi donc, tout est solidaire dans le développement et la génération des trois puissances de l'âme. Les deux forces libres et intelligentes qui procèdent du principe de l'âme, vivifié par Dieu, se détruisent en se séparant l'une de l'autre et du centre qui les produit. La lumière devient vaine et stérile, *elle s'évanouit,* comme le dit saint Paul, en se séparant de l'amour, en ne se tournant pas à aimer. L'amour, de son côté, trahit la lumière en s'isolant, et se trahit tout aussitôt lui-même, en devenant feu sombre, passion aveugle et sensuelle, au lieu d'amour lumineux et libre. Dans une âme ainsi divisée, il n'y a plus véritablement ni amour,

ni lumière : ces deux forces qui doivent procéder du principe ne sont donc pas posées : elles disparaissent à mesure qu'au foyer de l'âme Dieu cherche à les poser, en répétant la parole créatrice : « Faisons l'homme à notre ressemblance. » Mais, à son tour, que devient le principe de l'âme, ce centre qui n'est occupé qu'à produire des lumières qui s'évanouissent et des amours qui se corrompent? Il est, par cela même, comme perpétuellement épuisé par l'incontinence des rayons qui emportent et ne rapportent point.

Alors, on le voit, toute la grande formule de la vie demeure inaccomplie. On ne peut dire de l'âme : ces trois sont une seule chose; car ils ne sont pas trois, et ils ne sont pas un. Ils ne sont pas trois, parce qu'ils ne sont pas un. Chacun des trois est encore à venir, et cherche à naître, mais avorte sans cesse, parce qu'il ne se déploie qu'en s'isolant.

Tout cela vient comme d'un relâchement de l'âme dans l'égoïsme. L'âme centrale, le principe de la vie, ne se recueille point en Dieu : ses rayons, à leur tour, ne se recueillent point au centre. Le sanctuaire est vide de Dieu, et les deux fils de l'âme, le verbe et l'amour, ou plutôt leurs semences, l'intelligence et la volonté, sont dissipées et dispersées loin du cœur et de Dieu.

Il faut donc accomplir la loi. Il faut qu'ils soient; qu'ils soient distincts, et qu'ils soient un. Tout est là. C'est vraiment la loi de la vie : qu'ils soient trois et soient un : *Tres unum sint.* Il faut contenir l'amour, il faut contenir la lumière; il faut que la lumière reste humble, et l'amour chaste; il faut que la lumière reste chaude et ardente; alors elle tient à son principe dans l'âme, ainsi qu'à Dieu. Il faut qu'elle humilie sa vanité et rabaisse ce boursouflement de l'esprit qui fuit du cœur; il faut que tout rayon de notre intelligence tienne autant à se recueillir qu'à grandir, parce qu'il ne grandit avec force que quand il se recueille avec fidélité. Il faut que toute émotion de l'amour, partie du centre, où Dieu l'inspire, toujours unie à la lumière et dirigée par la volonté libre, sache réprimer ce progrès vicieux qui l'isole, qui la sépare du sanctuaire de l'âme, l'enfouit dans les sens, et la change en flamme ténébreuse. Il faut que nos amours remontent sans cesse et se relèvent vers la lumière. Il faut que nos lumières s'humilient sans cesse et se recueillent vers l'amour : et ces deux fils de l'âme, rentrant en un, tout en restant distincts, sont l'unité de la flamme de la vie, flamme à la fois chaude et forte, ardente et lumineuse. Trois forces dans la flamme : *Tres in flamma vires,*

disent les mystiques. Alors les forces de l'âme sont vraiment trois, parce qu'elles sont un.

L'image de la vie de l'âme est donnée dans la vie physique de la matière, signe de l'âme. Quand la vie dort dans le fluide universel, les trois forces y sont latentes et confondues, et ne sont ni distinctes ni par conséquent réunies. Il y a des causes qui peuvent les distinguer, et en même temps les isoler sans les unir, et tenir séparées des puissances qui veulent et doivent s'unir pour vivre. La vie dans cet état est polarisée en deux pôles, en deux pôles séparés, mais elle n'a pas sa flamme, ni sa chaleur, ni sa lumière : c'est un feu sombre qui décompose. Mais que l'isolement des pôles vienne à cesser, les deux forces s'unissent en un torrent de flamme, de lumière et de vie. C'est le rayon même du soleil dans sa triple vertu

Telle est, nous pouvons l'affirmer, l'idée fondamentale de la science de l'âme : idée que donne très-certainement l'observation, mais qu'élucide très-puissamment la comparaison de notre âme à Dieu, à Dieu tel que le fait connaître le dogme catholique.

Nous retrouverons les mêmes faits, et précisément la même loi, dans la comparaison de l'âme au corps.

CHAPITRE III.

L'AME COMPARÉE AU CORPS [1].

—o—

I.

On a dit : « L'âme se fait son corps : » c'est un vague, mais profond aperçu. La vérité est que Dieu

[1] Nous n'avons aucune prétention à la science, en matière d'anatomie et de physiologie; cependant nous tenons à dire que nous n'avons pas imité ces philosophes qui, se décidant tout à coup à conquérir quelque grande région scientifique, font venir un savant spécial, l'interrogent pendant quelques heures, et disent ensuite à leurs disciples : « Maintenant je sais son affaire mieux que lui. » Nous nous sommes occupé d'anatomie et de physiologie à toutes les époques de notre vie : pendant quelques années nous avons même été chargé d'un petit enseignement sur ces matières. D'ailleurs, depuis six ans, de concert avec un physiologiste habile, nous avons travaillé ce sujet avec assez de suite. Quant à l'idée de comparer notre corps à notre âme, et dès lors indirectement à Dieu même,

parle, et sa parole opère et constitue notre âme à son image, et, par notre âme, notre corps à l'image de notre âme.

elle est fondée, ce semble, sur le sens commun. C'est un travail que fait nécessairement et continuellement l'esprit de l'homme. La métaphore en est la preuve. Pourquoi donc ne jamais essayer scientifiquement cette œuvre de comparaison ? Le corps humain, étant le plus parfait de tous les corps organisés, étant uni à l'âme et fait pour elle, doit présenter plus d'analogie que tout autre avec les esprits, et particulièrement avec l'âme. Beaucoup de Pères et de théologiens pensent, comme nous, que notre âme est l'image de Dieu, et notre corps l'image de l'âme. Cornelius à Lapide, dans son commentaire de ces paroles de la Genèse : « Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram, » s'exprime ainsi : « In corpore « hominis proprie non est imago Dei, sed tamen in eo relucet quodam- « modo et resplendet : quia scilicet corpus hominis est *imago mentis.* » Ainsi, d'après le savant et profond commentateur, notre corps est une image de notre âme, et présente un reflet de Dieu. Saint Augustin (lib. XI, cap. I, de Trinitate), cherche un reflet de la Trinité dans le corps.

Saint Jean Damascène va plus loin. Il applique à la formation du corps les paroles de Moïse : « Faciamus hominem, etc...., Nam verbum divinum ait : Faciamus hominem ad imaginem nostram et similitudinem ; quænam vero? nempe carnalem dicit hominem. Ait enim Scriptura : *Et accepit Deus pulverem de terra et formavit hominem.* Perspicuum est igitur hominem eum, qui ad imaginem Dei formabatur, fuisse carnalem istum. » Avant lui, saint Irénée avait dit que notre chair a été formée à l'image de Dieu : « Et carnem plasmatam esse dicit secundum imaginem Dei » (l. 5, c. 6, cité par le P. Petau, de opific. sex dierum, l. 11, c. 2). Un écrivain ecclésiastique, cité au même endroit, s'exprime d'une manière remarquable : « Exterior hæc domus *imago est interioris domus ;* interior vero domus imago est illius, quod in mente divina continetur. Ad mentem namque

Notre corps nous est, malheureusement, une merveille inconnue. Mais peut-être le temps approche où la sagesse méditera ce chef-d'œuvre de l'art divin, l'étudiera vivant et mort, et ne laissera plus cette visible parole de Dieu uniquement en proie aux vers, aux bêtes, et aux couteaux grossiers de l'ignorance matérialiste.

Essayons cette étude philosophique du corps.

Nous voyons deux états du corps de l'homme, deux moments de sa vie physique; d'une part, l'état du sommeil primitif dans le sein maternel, auquel répond, dans le cours de la vie, le sommeil quotidien dans le sein de la nuit; d'autre part, l'état de veille dans la lumière, et dans le

divinam facta est mens rationalis, quæ est domus nostra interior; ad rationalem mentem, facta est creatura visibilis. » (Potho prumiensis in lib. 1, de statu domus Dei, sub finem; cité par Petau, *ibid.*) Le P. Petau, après avoir cité ces textes et plusieurs autres, en rapproche un passage fort remarquable d'un philosophe païen. Voici ce passage, précédé de l'appréciation qu'en fait le savant jésuite : « Ad hæc autem illustranda quæ de imagine ac similitudine dixi, juvat Eurysi Pythagorici sententiam his attexere Mosis verbis, et iis quæ de corpore posui apprime congruentem : qui scripsit in lib. de Fortuna (Eurysus apud Clem. Alex., t. v, p. 408, edit. Heins.): opificem seipso utentem exemplari, fecisse hominem, tabernaculum autem (id est corpus) ceteris simile, utpote ex eadem materia conditum, verum ab optimo elaboratum artifice, qui illud molitus est, *exemplar adhibens seipsum.* »

mouvement. Dans l'un, notre corps vit; dans l'autre, il vit, perçoit, agit. Dans l'un, l'âme et le corps sont comme enveloppés; dans l'autre ils se déploient. Dans le premier, l'homme vit sans le savoir ou le vouloir; dans le second, il vit avec conscience et liberté. J'appelle *impersonnelle* et *personnelle* ces deux faces ou ces deux états de la vie.

Je vois de même, en regardant mon corps, deux grandes régions, qui correspondent à ces deux états principaux. Je vois d'abord une sphère centrale, enroulée au milieu de l'homme, comme l'enfant dans le sein de sa mère. Par la pensée, mettez à part la tête, les membres, et cette robe d'un merveilleux tissu qui enveloppe tout notre corps : ce qui reste est la sphère centrale : ce que l'on en sépare est la sphère extérieure. Ces deux régions du corps sont tellement distinctes, qu'elles sont comme séparées par une muraille de pierre. Cette muraille c'est le squelette : mais elle est percée de mille portes et de mille canaux, pour faire passage à la continuelle circulation de la vie d'une sphère à l'autre.

Mais ces deux sphères sont encore moins distinctes par le lieu, que par leurs caractères, leurs fonctions, leur signification. Elles répondent à cette

radicale distinction, qui constitue le plus grand trait du plan de toute la création, et que l'on peut exprimer par deux mots : *nature, personne*. Il y a, dans l'univers, la vie impersonnelle et la vie personnelle ; la vie inconsciente et non libre, et puis la vie consciente et libre. Tout commence, dans l'être créé, qui par lui-même n'est pas, tout commence par un don, un principe, une donnée gratuite, qui tient plus de l'action créatrice, que de la réaction créée. Les êtres créés n'étaient pas. Ils doivent donc commencer par Dieu qui les fait être : toute la suite de la vie, dans chaque atome, chaque âme, chaque monde, chaque organisme, dans chacun de ses mouvements, commence toujours par Dieu, cause première et source première. L'action créée ne survient qu'après l'impulsion créatrice. C'est pour cela qu'il y a, dans l'ensemble de la création, la matière d'abord, inconsciente et fatalement docile, et l'esprit libre et intelligent. C'est, dis-je, à cette fondamentale et nécessaire distinction, qui est la loi première du créé, que répondent les deux sphères principales de la vie corporelle.

L'une, la sphère centrale, est la sphère de la vie en nous sans nous ; et l'autre est la sphère de la vie en nous, par nous et avec nous. Les fonctions

propres de la sphère centrale sont soustraites à l'empire de la volonté, comme à la perception de la conscience : les autres dépendent de notre volonté, et sont perçues par la conscience.

Mais il faut dire ici d'avance, qu'au centre de tout l'homme corporel, se trouve le lieu de la pénétration mutuelle des deux sphères. Les fonctions propres de la sphère extérieure pénètrent dans une partie de la sphère intérieure, et viennent s'unir et se superposer aux fonctions propres de l'autre sphère.

La première des deux vies correspondant à ces deux sphères, est générale, nécessaire, continue ; la seconde est locale, intermittente et libre. Sans la continuité de la première, tout est mort : la seconde s'arrête et reprend, sans influer directement sur la vie du tout. L'une s'exerce sous la loi du rhythme et des nombres, comme la nature inanimée ; l'autre suit le cours imprévu des impressions survenant du dehors, ou des libres déterminations.

L'une a été nommée : sphère de la *vie végétative* ou *organique,* et l'autre, sphère de *la vie animale.* Nous préférons les mots de *sphère impersonnelle* et de *sphère personnelle,* plus clairs et plus philosophiques.

A la première répond une fonction générale,

fonction première de la vie de tout corps, celle qui en forme et en distribue la matière, et en maintient la vie. A la seconde répondent les deux autres fonctions générales, qui constituent la vie d'action et de relation. La première s'appelle *nutrition,* ou si l'on veut *reproduction,* en distinguant la reproduction intérieure (*ad intra*) et la reproduction au dehors (*ad extra*) [1]. Les deux autres se nomment *perception,* et *mouvement volontaire.*

[1] La génération, au fond, est la même chose que la nutrition. Stahl, Phys., sect. IV : « GENERATIONIS *negotium*, in generalioribus « suis circumstantiis, a NUTRITIONE *nihil differt.* » M. Bernard, dans son cours de physiologie, cite et approuve ce mot de Harvey : « La nu- « trition est une génération continue. » Cette doctrine est aussi celle de Burdach. Aristote surtout s'exprime d'une manière remarquable sur ce sujet : « Parlons, dit-il, de la génération et de la nutrition : « l'âme nutritive est comme le fondement des autres ; elle est la « première puissance de l'âme et la plus étendue, et vivifie tout ; « ses actes sont la *génération* et la *nutrition*. Περὶ τροφῆς καὶ γεννήσεως λεκτέον· ἡ γὰρ θρεπτικὴ ψυχὴ καὶ τοῖς ἄλλοις ὑπάρχει, καὶ πρώτη καὶ κοινοτάτη δύναμίς ἐστι ψυχῆς, καθ' ἣν ὑπάρχει τὸ ζῆν ἅπασιν, ἧς ἐστὶν ἔργα γεννῆσαι καὶ τροφῇ χρῆσθαι. De animâ. II, 4. Les deux sphères sont tellement distinctes et divisibles, qu'on les trouve absolument séparées dans la nature : le végétal n'est qu'une fonction première qui implique nutrition et génération. L'abaissement dans la série zoologique dépend de l'effacement successif des deux termes de la seconde sphère, pour ramener à peu près tout au premier terme, génération et nutrition.

II.

Entrons dans le détail.

Ce que j'appelle la sphère centrale du corps, la sphère impersonnelle, renferme les organes principaux, d'où dépend la première fonction, la nutrition, ou la continuelle reproduction intérieure de la matière du corps. Mais cette fonction elle-même n'est pas localisée dans la sphère centrale; elle y a ses racines et ses points de départ; mais son opération s'étend au corps entier, et elle agit incessamment sur tous les points, sans exception.

C'est ce qui n'a pas lieu pour les deux fonctions de perception et de mouvement. Il en est pour le corps comme pour l'âme. Dans l'âme, la première fonction, le principe d'où tout sort, la source génératrice, la donnée primitive, impersonnelle, de laquelle doivent sortir, comme d'une tige, l'intelligence et la volonté, fleur et fruit de la tige, cette sphère est plus large, sans nulle comparaison, que notre intelligence et notre volonté. L'intelligence ne met en lumière qu'une partie des données qu'elle reçoit; la volonté ne met en action qu'une partie moindre encore de ces données. De même, la fonction générale de perception sensible

ne s'exerce que par une partie du corps, non par toutes, et n'atteint qu'une partie du corps. La première nourrit tout, mais la seconde ne perçoit pas tout, et la troisième ne peut pas tout mouvoir.

De sorte qu'en tout instant de ma vie, en tout point de mon corps, le principe de ma vie, qui ne cesse de me reproduire et de me maintenir vivant, agit en moi sans moi, naturellement, nécessairement, soit que je veille ou que je dorme. Quand j'étais dans le sein de ma mère, Dieu déjà ordonnait à mon cœur de battre, et à mon sang de circuler. Quand je repose dans le sommeil, mon cœur bat, et mon sang circule, ma poitrine se soulève et respire, et mes entrailles élaborent sourdement, par des mouvements rhythmés, comme ceux du cœur, comme ceux de la poitrine, la matière qui doit réparer mes organes et mon sang. Pendant ce temps, toute ma sphère personnelle est endormie : la perception et le mouvement volontaire ont disparu.

Ainsi, dans la vie de mon corps, comme dans celle de mon âme, mes trois puissances sont inégales. En Dieu seul, les trois sont à la fois égales et personnelles. En moi, qui suis créé, c'est-à-dire qui ne suis pas par moi-même, la première est impersonnelle, dépendant beaucoup plus de Dieu, de

la nature que Dieu dirige, que de moi-même. En même temps, cette première puissance est entière : elle s'étend à tout, à toute la vie, à tous ses points, et à tous ses instants. Elle est réglée comme la nature ; et son gouvernement, comme le gouvernement de la nature, demeure aux mains de Dieu. Mes deux autres puissances sont personnelles, mais moindres que la première en étendue : elles ne s'étendent ni à tous mes instants, ni à tous les points de ma vie. Elles sont intermittentes, libres, accidentelles.

De plus, dans le corps comme dans l'âme, la première fonction, celle qui est le principe des deux autres, les implique en elle-même. Les deux autres sont, dans l'âme, l'intelligence et la volonté, et dans le corps se nomment la perception sensible et le mouvement volontaire. Dans l'âme, la première fonction, ce sens profond qu'excite l'attrait du désirable et de l'intelligible, est comme un fond de lueurs vagues et de désirs indélibérés. Dans le corps il en est de même : et, ce qui est admirable, c'est que cette distinction est saisissable par le scalpel !

En effet, aux deux sphères de la vie, impersonnelle et personnelle, président les deux réseaux nerveux si différents que l'on aperçoit dans le corps, et qui s'appellent nerfs de la vie végétative et nerfs

de la vie animale. Nous les nommons nerfs de la vie impersonnelle et nerfs de la vie personnelle [1].

Or, dans ces réseaux nerveux et leur constitution anatomique, et leurs fonctions physiologiques, on peut lire la claire image des trois puissances de l'âme et de leur jeu.

L'un des réseaux, celui qui correspond à la première puissance, au principe des deux autres, est

[1] On sait que cette distinction, établie par Bichat (*voy.* Anat. générale, t. Ier, p. 317, ch. III) a été universellement adoptée. Cependant il est vrai de dire, qu'en Allemagne, quelques auteurs ont cherché dernièrement à démontrer qu'elle n'est pas fondée. Mais que résultera-t-il probablement de leurs travaux ? C'est que l'on finira par admettre que les deux grands systèmes nerveux, reconnus aujourd'hui comme distincts, ne sont pas deux choses séparées, mais un même tout, dans l'unité duquel subsiste la belle et féconde distinction démontrée par Bichat. Selon nous, on ira même plus loin. On classera mieux le nerf vague, le pneumogastrique, que l'on tient vulgairement pour n'être qu'un nerf comme un autre dans le système cérébro-spinal, ce qui n'est qu'en partie véritable. On tiendra compte de la doctrine qui affirme « que les pneumogastri- « ques offrent la plus remarquable analogie avec les nerfs ganglion- « naires, dont ils ont été avec raison considérés comme une partie « surajoutée ou complémentaire. » (Sappey, Anat. descrip., p. 297.) C'est pour cela que le pneumogastrique se nommait autrefois le *petit sympathique*. Je crois, dis-je, que concilant toutes ces données, on finira par considérer les pneumogastriques comme un troisième groupe dans la masse nerveuse générale, comme un système intermédiaire entre les deux autres, tenant des deux et dépendant des deux.

presque répandu dans tout le corps : plus abondant dans la sphère centrale, enveloppant ou pénétrant tout ce qui sert à la nutrition, notamment les vaisseaux, occupant seul les intestins et les organes centraux de la génération, cette sorte de cerveau abdominal, comme on l'a nommé quelquefois, atteint pourtant aussi beaucoup de parties de la sphère extérieure [1]. Il entre dans les muscles, dans la tête, dans les os. Il s'étend donc à presque tout le corps, et son action est continue, soit que l'homme veille ou dorme, ou le veuille, ou le sache, ou l'ignore. Son action sourde, lente, nécessaire, indélébile, travaille sans interruption. C'est vraiment, par sa forme, comme par sa fonction, un filtre qui distille la vie, lentement, mais toujours. Tout y est

[1] Voici dans l'état actuel de la science ce qu'on peut rigoureusement dire sur la distribution du grand sympathique dans les organes de la sphère extérieure. Ses filets nerveux forment des plexus en une foule de points sur les artères, et enlacent tous leurs troncs principaux. Cependant on ne les trouve point sur les artères du cerveau et de la moelle, sur beaucoup d'artères des muscles et des membranes. Les veines les plus volumineuses seules présentent quelques filets nerveux. Quant aux vaisseaux lymphatiques, ils n'en présentent pas un grand nombre. Dans les muscles et dans les os, les filets nerveux du sympathique ne sont pas répandus avec une grande richesse : ils manquent même quelquefois. Pour tous ces détails, consultez Bichat, Anat. gén., t. 1er, p. 330; Kœlliker, Histologie humaine, p. 213, 261, 541, 610, 634.

si mêlé, si croisé, que l'électricité elle-même semble n'y pouvoir passer et agir qu'avec lenteur [1]. Là, peu ou point de fibres longues, mais des mailles serrées, de courtes fibres, très-déliées, molles, grisâtres, presque imperceptibles, et toutes mêlées sur tous les points. Toute cette masse pourrait s'appeler un cerveau diffus et dormant : cerveau disséminé dans tout le corps : disséminé par l'espace, et confus par le mélange inextricable de ses parties. Sans doute ce réseau a des centres et des filets; mais les centres ou nœuds sont partout, et les filets partout.

Or, voici ce qui est admirable. C'est que tous ces filets, si déliés et si mêlés, ces nœuds si multiples et si frêles, ont deux fonctions, et sont de deux natures. Parmi les fibres, les unes sentent et les autres meuvent; les nœuds sentent et meuvent à la fois [2].

[1] *Voy.* Longet, Traité de physiologie, t. II, p. 385.

[2] Quand nous disons les nerfs sentent ou meuvent, il est bien entendu que nous ne parlons des nerfs que comme organes et instruments. Au fond, c'est toujours l'âme qui sent ou qui meut par les nerfs, et qui opère dans le corps. C'est la solide doctrine de saint Thomas et d'Aristote, combattue seulement par l'erreur de ceux qui supposent que l'âme ne fait rien, soit en elle-même, soit dans son corps, qu'elle ne le veuille et ne le sache. C'est l'erreur de tous ceux qui ne connaissent pas l'existence de la première puissance de l'âme, sa puissance implicite et obscure, sa racine et sa source.

Mais que sont donc ces perceptions et ces mouvements ? Ce sont précisément, comme pour la vie de l'âme dans l'âme, des mouvements purement instinctifs et des perceptions sourdes. L'autre système nerveux, celui de la vie personnelle, est celui de la perception distincte et du mouvement volontaire. Mais ici, au contraire, la perception est sourde, le mouvement est instinctif. C'est le calque précis de ce que nous trouvons dans l'âme. Dans le corps, comme dans l'âme, la première puissance, principe et source des deux autres, implique les deux, et ces deux autres précisément expliquent, distinguent, ce qu'implique la première dont elles procèdent. Cette concordance est si réelle que, lorsque nous avons, pour la première fois, reconnu clairement cette loi dans l'étude de notre âme, nous avons été convaincu, avant de l'avoir appris par la science, que les nerfs de la vie impersonnelle exerçaient, implicitement et sourdement, les deux fonctions qu'exercent clairement les nerfs de la vie personnelle. Et lorsque nous avons interrogé la science, elle nous a fait voir, de nos yeux, des mouvements instinctifs provoqués par des perceptions sourdes, et l'on nous a montré les nerfs de ces mouvements instinctifs et de ces sourdes perceptions, c'est-à-dire les fibres *motrices* et *sensitives*

du grand sympathique [1]. De sorte que l'œil voit, dans le corps, l'image physique de ce que la contemplation intérieure voit dans l'âme.

Mais, en contraste avec ce grand réseau nerveux qui préside à la vie générale, sourde, instinctive, continue, voici l'autre système qui préside à la vie personnelle, à la vie des perceptions distinctes et des mouvements volontaires. Ce n'est plus un cerveau diffus et dormant, disséminé dans tout le corps, divisé en mille centres, réuni par mille filets mêlés et croisés en tout sens ; c'est un cerveau central, simple, éveillé, tout recueilli dans l'unité, et déployant, depuis le sommet de l'homme jusqu'aux extrémités des membres, les longues lignes flexibles, ondoyantes, fermes et blanches de ses deux sortes de rayons nerveux. Tout ce que nous avons nommé la sphère extérieure de l'homme, tous les organes des sens, tous ceux du mouvement, toute la robe extérieure du corps en est remplie. Qu'on se figure un corps humain revêtu d'une riche et ondoyante chevelure. Tel est le spectacle intérieur que nous

[1] Les expériences qui démontrent que le grand sympathique a des propriétés *motrices* et *sensitives* se trouvent dans tous les Traités de physiologie. *Voy.* entre autres Longet, Traité de physiol., t. II, p. 385.

offre ce système nerveux. Ses nœuds énormes remplissent la tête, et s'y arrangent symétriquement des deux côtés. Ses premiers jets viennent donner à la face la vie et la lumière. Puis, par derrière, une admirable tresse d'une parfaite régularité descend depuis la tête jusqu'aux reins. De chacun des chaînons de la tresse partent deux paires de faisceaux nerveux, qui bientôt se dispersent et se subdivisent, pour envelopper le corps entier, pour former le tissu de la peau, pour porter dans les membres le sentiment et le mouvement.

Et de même que l'intelligence et la volonté, ces deux facultés si distinctes, sont comme la double manifestation explicite de ce centre de l'âme, que nous avons nommé le sens du désirable et de l'intelligible, de même le système nerveux de la vie personnelle nous présente, clairement distinguées, les deux fonctions du premier système. La perception obscure et sourde est devenue perception claire et vive ; et le mouvement instinctif devient le mouvement volontaire et délibéré. Des racines nerveuses distinctes président, les unes aux sens seulement, les autres au mouvement seulement ; et tandis que tout point du corps est organe de perception sourde et de mouvement instinctif, voici que les organes des perceptions claires sont par-

faitement déterminés dans l'espace, et parfaitement distincts par leurs fonctions; voici que les organes des mouvements sont entièrement distincts des organes de la perception. Ce sont comme deux couches à part dans la sphère extérieure. Cette sphère, en effet, se subdivise en deux feuillets. La plus extérieure des deux est la sphère de la perception, et la plus intérieure celle du mouvement. L'extrême surface, la peau, ce que j'appelle la robe du corps, qui en enveloppe les détails et en recouvre les mystères, cette extrême surface est le lieu et l'organe de la sensation. Sous la robe viennent les muscles et les os, organes du mouvement; et sous les muscles et les os, est la sphère intérieure de la vie, où sont les sourdes sensations, et les mouvements instinctifs.

Telle est la distinction des trois fonctions, distinction entièrement parallèle, précisément superposable à la distinction vraie des trois fonctions de l'âme. Dans l'âme, le sens du désirable et de l'intelligible, le principe implicite d'où tout sort, est central, continu, nécessaire; c'est le fond de la vie de l'âme, toujours vivant en nous sans nous. Nos yeux voient dans la sphère centrale du corps la même chose.

Dans l'âme, au-dessus de ce fond obscur, vient

la sphère lumineuse des idées claires, qui est comme l'auréole et l'atmosphère de l'âme. « L'esprit est « l'atmosphère de l'âme, » disait Joubert. Entre les deux, au-dessus de la sphère obscure des désirs, des instincts et des vagues lueurs, et au-dessous de la sphère lumineuse des idées, est la sphère de la volonté. La volonté, manifestement, est plus centrale que l'intelligence; c'est une puissance certainement plus profonde, en même temps que moins claire. C'est ce que nous voyons de nos yeux se répéter dans notre corps.

C'est ainsi que la distinction des trois puissances de l'âme est physiquement représentée dans notre corps : nous allons aussi voir comment leur union et leur mutuelle pénétration s'y expriment non moins clairement.

III.

Ce qui précède n'est qu'une première comparaison de l'âme, de ses facultés et fonctions, avec le corps et ses fonctions et ses organes. C'est un premier coup d'œil jeté sur les traits les plus visibles du parallèle. Je ne puis douter que la science n'entre un jour dans les derniers détails de ce rap-

prochement. Nous-même nous essaierons d'aller plus loin.

Et d'abord, voici un autre point fondamental de la comparaison, qui nous a longtemps arrêté par sa difficulté, mais qui, devenu clair, jette un grand jour sur un côté de l'âme trop peu connu jusqu'à présent.

Lorsque saint Augustin, Bossuet, et beaucoup d'autres, comparaient l'âme à la sainte Trinité, ils disaient : l'âme *est*, elle se *connaît*, elle *aime* et cette connaissance et cet être. Essence, ou principe producteur, connaissance et amour, ce sont là, disent beaucoup de docteurs, les trois termes fondamentaux de la Trinité créée que nous sommes. Mais d'abord, ceci briserait le parallèle que nous cherchons à établir; car en Dieu, dit la Théologie, ce n'est pas l'essence ou la nature divine, c'est le Père qui engendre [1].

Mais, en outre, dans ces trois termes ainsi posés où est la volonté ? La volonté est-elle la même chose que l'amour ?

Ce serait, ce me semble, forcer les choses que de faire l'amour et la volonté synonymes. Sans

[1] Natura divina non est generans, sed est Pater qui generat. Concil. Lateran. IV.

doute ces deux termes se tiennent; d'abord parce que dans l'âme tout se tient, et puis parce que l'amour, proprement dit, vient de la volonté. Il faut distinguer en effet deux sortes d'amour, l'amour instinctif et l'amour libre, l'attrait du désirable, et le choix volontaire des objets désirés. Ce dernier seul mérite le nom d'amour. Le désir et l'amour sont deux choses. Le désir ne procède pas de la connaissance, mais l'amour en procède. L'amour libre procède du désir et de la connaissance : il tient des deux; c'est le désir voulu. C'est ce qu'a vu saint Thomas d'Aquin quand il distingue dans l'âme les trois termes.

Au lieu de dire simplement : *Principe, intelligence* et *volonté*, saint Thomas voit plus loin; il dit : Principe du Verbe et de l'amour; et puis intelligence, développée en Verbe; puis enfin volonté, développée en amour [1]. Qu'est-ce à dire, sinon que l'intelligence et la volonté ne sont que le commencement, la faculté, la possibilité de la seconde ou de la troisième puissance, et que ces commencements doivent être poussés à bout pour former l'image vraie de la sainte Trinité ?

[1] Principium verbi.... processio verbi secundum intellectum, processio amoris secundum voluntatem. 1ª q. 93. a. 6. c.

Or, selon nous, cette précision est admirable; car c'est seulement quand les puissances sont réellement développées qu'elles se ramènent vraiment à l'unité, et que la loi fondamentale est accomplie : *Unum sint*.

De même, dans cette autre image de la Trinité incréée, image formée par la pluralité des personnes humaines, les personnes sont de même nature, mais ne sont pas encore réellement une même vie. Le Christ a dit de nous : « *Unum sint!* Qu'ils soient un. » Il ne pouvait pas encore dire : Ils sont un. Ce n'est que lorsque les personnes humaines seront vraiment développées en Dieu et dans l'amour, que l'on pourra dire : Ils n'ont plus qu'un cœur et qu'une âme. Alors seulement l'image sera ce qu'elle peut être, union réelle dans la pluralité. Ainsi des trois fonctions, dans l'âme et dans le corps : plus elles sont développées, vivantes, poussées à terme, plus elles sont une même vie.

Que si nous interrogeons sur ce point notre corps, si nous cherchons à connaître l'âme par son image, nous voyons, dans les nerfs appelés nerfs de la volonté, et puis dans les os et les muscles, organes des mouvements volontaires, nous voyons clairement les instruments et comme la signature de la volonté. Mais pouvons-nous dire en même

temps que là se trouve l'instrument, et la signature de l'amour? Si quelque chose, sur ce point, est donné par le sens commun, et par l'expérience personnelle, c'est que l'organe, ou la signature corporelle de l'amour, c'est le cœur. Le genre humain, et toutes les langues, mettent dans la tête l'intelligence, et dans le cœur l'amour. Cœur et amour sont partout synonymes, comme les mots tête et intelligence le sont aussi.

Voyons donc ce qu'est le cœur dans notre corps. La connaissance du cœur physique jettera quelque jour sur le cœur de notre âme, en même temps qu'elle nous montrera le lieu de la pénétration mutuelle des trois fonctions.

Le cœur n'est-il pas le milieu, le centre, l'unité, le résumé du corps, le foyer où vient retentir et se recueillir toute sa vie? En quel autre point du corps toutes ses forces, et toutes ses richesses se trouvent-elles aussi concentrées? Le cœur appartient-il exclusivement à la vie personnelle, ou bien exclusivement à l'autre? Non, il tient évidemment des deux. Et d'abord le cœur est un muscle, un muscle tissu de fibres striées et motrices, fibres qui sont toujours du ressort de la vie volontaire. Le cœur est abondamment pénétré des nerfs de la vie personnelle de mouvement, de perception. Il tient

donc de la sphère extérieure ou de la vie qui est en nous par nous. Mais d'un autre côté, le cœur renferme tout autant de nerfs de la vie impersonnelle, de la vie des désirs, des instincts, des perceptions sourdes. De sorte que le seul aspect anatomique du cœur nous montre qu'il renferme le tout; il doit vivre et de sentiments sourds et de claires perceptions, et de mouvements instinctifs et de mouvements libres. Et d'ailleurs, qu'est-ce que le sang, dont il est le principe ou la source, je veux dire le moteur et le propagateur? et enfin de quelle nature est le mouvement du cœur, et le mouvement du sang?

Le sang, cette chair coulante, c'est notre vie. Le sang est comme le produit et le fruit de l'organisme entier. Il n'est point seulement la séve; il n'est point cette lymphe, qui monte dans la racine, et vient de la terre et de l'eau; il est au corps ce que le vin est à la vigne. Le sang est, dans notre corps, ce que sont, dans notre esprit, non pas les matériaux de la mémoire, mais les idées. Le sang, terme des opérations de la vie, est aussi le principe vivificateur qui l'entretient et qui la continue. Chacun des battements du cœur, projetant le sang, provoque du cerveau une réponse, une sorte d'influx électrique, et cette provocation et cette réponse, qui

se supposent et qui s'appellent, constituent la pérennité de la vie. Et non-seulement le cœur provoque la tête et en appelle l'activité, mais il va réveiller aussi, à chaque instant, chaque point du corps, même les os, et il excite et vivifie le tout par l'atmosphère vitale de ses globules, par l'oxygène, l'électricité, la chaleur, que porte cette atmosphère [1]. Les globules sont des organes vivants, des agents, des courriers, des ouvriers, des porteurs d'oxygène, mais nullement des matériaux. Ils traversent tous les organes, ils circulent dans les vaisseaux les plus déliés, mais ils n'y restent point. Jamais un seul ne s'arrête un instant, et ne se fixe dans un tissu, n'étant pas matière à tissu, ni élément d'organe. Chacun de ces globules est lui-même un organe distinct. Ils roulent dans nos artères, comme des navires sur un canal; ils roulent au milieu de la séve et au milieu des matériaux. Ils les stimulent, et ils provoquent aussi l'organe à recevoir ces matériaux. Chacun d'eux va porter sur un point son étincelle; puis ils reviennent éteints; ils rentrent fatigués, dans le cœur, qui les reprend, les relève vers la vie, les pousse jusqu'au

[1] *Voy.* Liebig, Lettres sur la chimie; et Lehmann, Précis de chimie organique, p. 129.

contact du principe vivificateur, qui, du dehors, couve notre vie, et la nourrit de sa perpétuelle inspiration. Puis le cœur les reçoit encore, et les renvoie vers tous les points du corps, pour y porter encore une fois leur étincelle, et les dons nouveaux de la vie.

Les globules sont des organes mobiles : tous les autres organes sont en place et demeurent : eux seuls circulent. Organes libres et détachés qui vont et viennent, ce sont les propres représentants du mouvement à l'intérieur.

Mais quel est ce mouvement? Qu'est-ce que le cœur en tant qu'organe moteur? Certes, ce mouvement est principalement instinctif. Il est d'abord en nous sans nous. Il est continuel et nécessaire. Il persévère dans le sommeil, et y reprend le calme et la régularité de son rhythme. Mais le mouvement du cœur n'est-il donc en rien soumis à notre volonté? On ne le saurait dire. D'abord, nous l'avons déjà vu, le cœur reçoit les deux espèces de nerfs, et les nerfs de l'instinct et les nerfs de la volonté. Et la science cite des exemples d'hommes qui, par leur volonté, arrêtaient le battement de leur cœur. L'un d'eux, en abusant ainsi de sa force contre son cœur, l'a par trop longtemps comprimé, et son cœur a cessé de battre.

Cependant notre cœur est bien moins gouverné par nos volontés actuelles, que par nos amours libres. Un acte de volonté passe vite, et ne fait qu'effleurer; mais un amour est un état, une habitude, qui s'établit et qui pénètre. Un amour libre est une volonté continue, qui procède librement et de l'instinct et de l'intelligence. C'est un résumé de tout l'homme; c'est l'homme entier recueilli sur un point; tous les rayons convergent en cet unique foyer. Tout est d'accord : l'attrait, le sentiment, l'instinct, l'intelligence, la volonté. Et tout cela retentit au cœur, ensemble et en même temps, pour lui donner un rhythme qui tient de toutes ces influences. Non, la passion instinctive toute seule ne fait pas battre notre cœur du même rhythme que la passion délibérée, voulue et acceptée. Et la passion voulue et acceptée malgré l'intelligence et la raison, ne fait point battre notre cœur du même rhythme que l'amour libre, raisonnable, intellectuel et cordial. Surveillez votre cœur, et saisissez l'instant où il consent à un attrait, à un amour et à un enthousiasme : quel mouvement et quel rhythme nouveau! Parfois, en ce moment, sa vitesse est doublée. Jugez si des battements de cœur, gênés par la conscience, peuvent avoir la même harmonie, le même élan, la même ampleur, la même di-

latation, que ceux qui cherchent le jour et la lumière, et l'œil de la raison, et le regard de Dieu. Voyez encore si le rhythme du cœur n'est pas en quelque proportion avec son objet même. Le cœur, le cœur physique, se meut-il de la même manière sous l'amour passionné, languissant, qui se termine à un seul être humain, et sous l'amour désintéressé, vigoureux et divin, qui, dans l'étincelante lumière de la pleine vérité, dans la connaissance de la vie, de la mort, de la beauté de Dieu, de la beauté des âmes, se consacre avec transport et avec larmes à l'entier sacrifice pour l'objet véritable et suprême de l'amour, Dieu, et les âmes qui souffrent! Oh! non. Tous ces mouvements sont certainement et nécessairement différents. Et si un ange tenait la main sur notre cœur, il lirait dans ses pulsations corporelles toute notre âme; il y lirait l'amour ou l'absence de l'amour; la nature de l'amour, son objet, et les proportions de lumière, de liberté, de désintéressement, d'enthousiasme ou d'emportement, de chaleur d'âme ou de chaleur de sang qui le composent.

Ainsi le cœur est bien l'organe corporel de l'amour, pendant que tous les autres muscles à fibres striées forment, avec les os et les nerfs moteurs, l'instrument de la volonté. Et ces deux organes

sont entre eux comme l'amour et la volonté. Les deux ont la même base, le même tissu, fibres striées. Mais le muscle du cœur est plus fort que tout autre muscle, comme l'amour est plus fort que la volonté. L'un et l'autre sont des organes de mouvement : l'un, organe de mouvement continu, quoique volontaire aussi, comme l'amour; et l'autre, organe de mouvement intermittent, comme est la volonté. L'un est organe du mouvement à l'intérieur, d'un mouvement qui vivifie et qui nourrit tout l'homme, comme l'amour; l'autre est surtout l'organe du mouvement à l'extérieur, de ce mouvement qui travaille et qui lutte, qui se transporte, et cherche son objet, comme fait la volonté.

Enfin le cœur est l'organe du mouvement rentrant dans la nutrition ou de la nutrition en mouvement; il est l'organe de la troisième fonction rentrant, avec la seconde, dans la première, pour achever le cercle de la vie, et en constituer l'unité.

Ce que je dis du cœur, ne faut-il pas le dire aussi de la poitrine entière, sphère du cœur, dont le cœur est le centre? La poitrine est vraiment le lieu de l'unité des trois fonctions, tournées en habitude et vivant en pénétration mutuelle. J'y vois la nutrition et le mouvement à leur plus haute puissance, et pleinement unis. J'y vois la perception pro-

fonde, continue, étendue à tout. J'y vois les trois en un. En Dieu, il n'y a pas, d'un côté, des personnes distinctes, et, au centre, une sphère où s'unissent les trois distinctions. Les trois sont pleinement unis, partout, toujours, ainsi que pleinement distincts. Il n'en est pas ainsi dans l'âme, ni surtout dans le corps. Les racines des trois fonctions, leurs centres propres, leurs commencements, sont encore séparés et distincts du centre commun ; mais leur terme, leur plein développement, les met en un. Dans le corps, la nutrition n'est qu'à l'état préparatoire et de commencement dans l'estomac et les entrailles. Où se continue-t-elle surtout ? Dans les poumons, dans l'acte qui vivifie le sang, au moment de cette nutrition supérieure et continue où l'air, véritable aliment de la vie (*pabulum vitæ*), descend en nous. Où est son terme réel, la fin, l'accomplissement de la fonction ? Evidemment elle s'accomplit au moment précis où le sang, c'est-à-dire la vie, envoyée par le cœur, arrive, dans l'intimité des organes, à tous les points du corps. Voilà le terme, la plénitude de la fonction.

Mais ne voit-on pas là l'idendité de la première et de la troisième fonction ? Le battement du cœur, et la circulation du sang, le va-et-vient du sang tantôt rouge, tantôt noir, à travers le cœur et par

sa force, venant et revenant des poumons et de l'air à tous les points du corps : cela même, n'est-ce pas la nutrition en mouvement, le mouvement devenu nutrition ?

Là seulement est la nutrition continue, car l'estomac ne la prépare, ne la commence que d'une manière intermittente ; l'estomac ne digère pas toujours, mais le sang, poussé par le cœur, va toujours, et il nourrit incessamment.

Mais, en même temps, le mouvement est ici à sa plus haute puissance. D'abord le cœur est, sans comparaison, le plus puissant de tous les muscles : ce qu'il soulève est inconcevable. La force réunie de tous nos membres est peut-être inférieure à sa force [1]. Et de plus, son mouvement est continu, et il est intérieur. Là se trouve donc à la fois le mouvement à l'intérieur, le mouvement dans sa plus grande force, et le mouvement continu.

Mais que dire de la perception ? Là est encore le lieu, l'organe de la perception continue et totale ; perception générale de la vie telle qu'elle est en nous. La perception, par les sens externes, nous fait connaître, par intermittence, l'accident du de-

[1] Réveillé Parise, Traité de la vieillesse, chap. v, appelle « prodigieuse et incalculable... la force musculaire du cœur. »

hors; mais la perception intérieure des états de la vie ne vient pas des organes extérieurs des sens : la faiblesse ou la force, l'ardeur, la plénitude ou l'épuisement, et mille détails de la vie intérieure que la plupart des hommes n'observent pas assez, voilà ce que mon âme perçoit continuellement par le cœur, les poumons et les nerfs perceptifs qui s'y rendent; c'est la perception continue, à l'intérieur, de l'état total de la vie. L'autre, c'est la perception externe, intermittente, des impressions qui surviennent du dehors.

Ce n'est pas tout. Dans l'âme, l'intelligence est poussée à bout quand elle est développée en verbe, c'est-à-dire en connaissance claire et exprimable, mais surtout, quand la connaissance ne s'est pas stérilement arrêtée en elle-même, mais tourne à l'acte et à l'amour. La pensée reparaît plus belle, plus grande, quand elle revient du cœur. Et c'est alors qu'elle s'exprime et se communique. Voici de même que, dans le corps, c'est la poitrine qui donne la voix, la force d'expression de ce que l'âme perçoit : c'est elle qui chante, lorsque l'âme sent en sa poitrine la paix, la joie et la plénitude de la vie.

Il est donc manifeste que la poitrine est bien le siége de l'unité des trois fonctions, poussées à terme,

s'exerçant à l'intérieur, et vivant à l'état continu Et le cœur est le lieu de l'amour; et l'amour, qui procède, dans la liberté, et de l'instinct et de l'intelligence, est bien le tout de l'âme, la vie entière développée, les trois en un, distincts, unis, et agissant ensemble continûment. C'est ce qu'exprime visiblement le cœur physique, par sa constitution anatomique et par sa vie physiologique, opérant à la fois les trois ensemble, nutrition, perception, mouvement, bien distincts, bien unis, bien continus, bien étendus au corps entier. Le cœur n'est-il pas ainsi le tout du corps, comme l'amour est le tout de l'âme? Seulement, il faut bien comprendre qu'un second point de vue se superpose à celui-ci : c'est que, si le mouvement est là dans sa plus grande force et s'étendant au corps entier, il n'y est pas dans sa plus entière liberté; que si la perception y est à l'état continu, et dans sa plus grande étendue, elle n'y est pas dans sa plus grande clarté. C'est que le troisième terme, poussé à bout, c'est-à-dire n'étant plus seulement volonté, mais amour, est mixte, et il est à la fois personnel et impersonnel, à la fois inspiré, libre et clair : l'inspiration, impétueuse et forte, porte et enveloppe, sans les détruire, la clarté et la liberté.

IV.

Mais ce qui jette un plus grand jour sur ces idées, c'est l'étude du système nerveux interrogée de ce point de vue.

Nous avons distingué, dans l'unité générale des nerfs, deux systèmes nerveux, système de la vie impersonnelle (*grand sympathique*), et système de la vie personnelle (*cerebro-spinal*). Le premier, par ses fibres grises, molles, mêlées, imperceptibles, préside aux sensations sourdes dont l'esprit ne s'aperçoit pas, et aux mouvements instinctifs que la volonté n'opère pas. Le second, par ses fibres blanches, fermes, larges, saillantes, distinctes et toujours séparables en fibres motrices et sensitives [1], préside, par celles-ci, aux perceptions claires que l'esprit aperçoit; et par les autres aux mouvements précis qu'opère la volonté.

Voilà bien, dans le corps, la signature de ces trois choses : 1° le principe producteur qui implique tout; 2° l'intelligence qui perçoit clairement; 3° la volonté qui opère librement.

[1] *Voy.* sur l'histologie des nerfs Kœllike:, Histologie humaine, p. 298 à 384. Consul. aussi Robin, art. Nerfs du Dictionnaire de Nysten.

Mais qu'est-ce qui répond à l'amour, à ce fruit double, dans la volonté, de l'intelligence qui choisit, et de l'instinct qui pousse? Qu'est-ce qui représente plus particulièrement l'amour, le terme de la vie, et l'unité du tout, et la pénétration mutuelle des trois fonctions? Le voici :

Il y a dans notre corps un nerf singulier qui, selon quelques-uns, forme comme un troisième système à part; qui est parfois nommé le *lien*, et qu'on appelle aussi le *petit sympathique*. Ce nerf tient à la fois des deux systèmes, celui de la vie personnelle, et celui de la vie impersonnelle. Il tient du premier, car il a son origine dans le crâne, en ce point qui a été nommé « le nœud vital [1]; » et il constitue la dixième paire des nerfs crâniens. Mais il tient du second, en ce que, dans ses terminaisons, il affecte la forme ganglionnaire, et semble devenir comme partie du grand sympathique [2]. « Par leur origine, dit un anatomiste, par

[1] M. Flourens. Rech. expériment. sur les fonctions du système nerveux. 2e édition, p. 196 et suiv. — Le nerf vague ou pneumogastrique a son origine apparente entre le faisceau latéral et l'olive, son origine réelle dans un noyau gris situé près de la scissure postérieure sur le plancher du cinquième ventricule. Consult. Stilling : Über die Medulla oblongata (Erlangen 1843).

[2] Les extrémités des filets du pneumo-gastrique, au cœur et aux poumons deviennent ganglionnaires, selon Remak, Über die Gan-

« leur structure, par la direction de leurs bran-
« ches, l'aspect, l'intrication et la terminaison de
« leurs rameaux, par l'ensemble de leurs caractères
« anatomiques en un mot, les pneumo-gastriques
« offrent la plus remarquable analogie avec les
« nerfs ganglionnaires, dont ils ont été considérés,
« avec raison, comme *une partie surajoutée et com-*
« *plémentaire* [1]. » Voici donc un nerf singulier qui fait, en quelque sorte, partie des deux systèmes, et forme le lien des deux.

D'un côté, à son origine, il est nerf de perception claire et de mouvement volontaire; de l'autre, il a la forme des nerfs à perception sourde et à mouvement instinctif. Voilà donc, en ce nerf, les trois fonctions unies.

D'un autre point de vue encore, il représente l'union des trois : c'est que, plus qu'aucun autre nerf de la vie personnelle, il s'anastomose partout, de mille manières, avec les nerfs du crâne, avec ceux de la moelle, avec ceux du grand sympathique [2]. De plus, il est évidemment le lien vivant

glien des Herzens ; Müll. Arch. 1844, p. 463; Bidder, über die Nervencentra im Froschen herzen, Müll. Ach. 1852, p. 163 ; R. Lee, Mem. on the Ganglia and Nerves of the Heart. London, 1851.

[1] M. Sappey, Anat. descrip., p. 36-329.

[2] Consult. sur ce sujet la névrologie de MM. Cruvelhier; Sappey,

de ce que Bordeu nomme le trépied vital. « Le cer-
« veau, dit Bordeu, le cerveau, le cœur, l'estomac,
« sont donc le trépied de la vie : par leur union
« et leur concert merveilleux, ils pourvoient à la
« vie de chaque partie et de chaque fonction : ils
« sont enfin les trois principaux centres d'où par-
« tent le sentiment et le mouvement, *et où ils re-*
« *viennent après avoir circulé* : car la santé ne se
« soutient que par cette circulation constante [1]. »
Mais quel est le vrai lien de ces trois centres, et le conducteur électrique qui les ramène à l'unité? C'est le nerf *petit sympathiqne*, que nous voulons ici nommer le *lien*, le véritable nœud vital.

Le nerf *grand sympathique* pénètre ces trois centres pour les nourrir : le *petit sympathique* les pénètre pour les unir. Le nerf grand sympathique est un conducteur lent, et d'ailleurs sourd, et sans libre mouvement; le petit sympathique est, au contraire, un conducteur instantané, qui d'ailleurs sent et meut : c'est par lui que circulent, à l'intérieur,

p. 296, etc.; Valentin, p. 936, etc., ainsi que les Mémoires d'Andersch, Scarpa, etc. Nous ajouterons que, chez beaucoup de mammifères, d'après Emmert, Weber, Bischoff, le tronc du pneumogastrique est intimement confondu dans la région du col avec la portion cervicale superficielle du grand sympathique. *Voy.* Stannius et Siebold (Anat. comp., t. II, p. 431).

[1] Bordeu, Recherches sur les maladies chroniques, XII.

dans tout l'ensemble, comme le demande Bordeu, le sentiment et le mouvement.

Ce nerf est donc vraiment, par sa fonction, le nerf de l'unité vitale, le nerf de la pénétration mutuelle des trois fonctions. Mais en même temps quel est son propre lieu? Son lieu, c'est la poitrine. Sans doute il part du crâne; sans doute il s'étend jusqu'à l'estomac et jusqu'au foie; mais c'est à la poitrine qu'il s'établit; c'est là qu'il règne, qu'il développe ses plexus les plus abondants [1].

Il en forme au larynx, et c'est lui qui donne à la voix le sentiment et le mouvement. C'est lui qui parle, qui chante; qui, touchant à la fois le cœur, le cerveau, les entrailles, transmet, dans la parole et dans le chant, la lumière de l'idée et la chaleur du sentiment.

Il remplit les poumons de ses plexus, et les anime pour la parole et pour le chant. C'est lui qui, avant que d'autres nerfs ne dilatent la poitrine par le dehors, gonfle et dilate au dedans les poumons, pour respirer volontairement, pour soupirer.

Au cœur, il se répand en même temps que le

[1] Les filets que le pneumo-gastrique envoie au cœur sont au nombre de douze environ de chaque côté, ou de vingt-quatre en totalité qui se réunissent pour former les plexus.

grand sympathique. Il enveloppe, et il pénètre le cœur entier. On ôterait au cœur ses fibres musculaires, qu'il resterait un cœur nerveux, constitué par les filets de ce nerf cordial, mêlés à ceux du grand sympathique.

Mais là, s'il n'est pas seul, c'est lui pourtant qui règne. Je ne dis pas que son pouvoir ne puisse être jamais renversé, ou entraîné ; mais enfin c'est lui qui tient les rênes ; et, chose admirable, il règne comme modérateur. Ce n'est pas lui qui surexcite le cœur : il le contient, le maintient, le tempère. Si on le paralyse, les battements du cœur prennent aussitôt une vitesse double. Si la paralysie est enlevée, le mouvement du cœur reprend sa régularité [1]. N'est-ce pas là la fonction la plus ordinaire de l'intelligence et de la volonté sur le désir? Le désir nous emporte sans mesure ; la raison et la volonté interviennent et le règlent, et ce désir délibéré, accepté et réglé, mêlé d'intelligence et de liberté, c'est l'amour. Telle est l'action physique ordinaire, continue, du petit sympathique sur le cœur.

[1] Édouard Weber et Budge ont signalé l'accélération des battements du cœur consécutivement à la section du pneum-ogastrique. Ce dernier auteur a reconnu qu'en appliquant le galvanisme au bout coupé, les battements du cœur diminuent. Cons. Béclard, Physiol., p. 784, et Brown Sequard, Gazette médicale, 1853, p. 429.

Il accumule au cœur ses fibres sensitives et ses fibres motrices, pour y représenter l'intelligence et la volonté. Et comment une idée, un regard, une volonté, un élan d'âme, agissent-ils instantanément sur mon cœur, soit pour le faire bondir, soit pour le réprimer, soit pour varier son rhythme de mille manières, si ce n'est par la transmission électrique de ma pensée et de ma volonté, par les fibres maîtresses du cœur, par les filets du petit sympathique[1]?

Ainsi, ce nerf central, ce lien des nerfs et des fonctions, ce nerf de la poitrine, ce nerf du cœur, est à la fois le véritable nœud vital, et la signature de l'amour.

La poitrine, les poumons et le cœur sont le vrai lieu de la troisième fonction pleinement développée, rentrant dans la première et y ramenant la seconde. C'est le lieu du mouvement dans sa plus grande force et dans sa continuité : c'est le centre où le mouvement constitue, non plus seulement

[1] « La dixième paire (le petit sympathique) n'est pas sans influence « sur les battements du cœur, puisqu'on peut les modifier, soit par « la division, soit par l'irritation mécanique ou galvanique des filets « nerveux qu'elle envoie à cet organe. D'ailleurs il est présumable « que c'est par les filets cardiaques de la dixième paire que l'en- « céphale modifie les contractions du cœur, dans le cas d'affection « morale. » Longet, t. II, p. 361.

la manifestation intermittente de la vie au dehors, mais la pérennité de la vie au dedans. C'est le sanctuaire où la vie, en un instant indivisible, prenant le pain qui survient du dehors, le transforme, et dit : Ceci est mon sang.

La poitrine, les poumons, le cœur, leur mouvement et leur respiration, sont le lieu propre et la propre sphère de l'amour, l'organe et la signature de l'amour; et nous admirons comment saint Thomas d'Aquin, prévenant l'analyse scientifique, affirmait « que la respiration et le mouvement des « artères (et du cœur), avaient reçu le nom *d'es-* « *prit;* et que dès lors, autant que le divin peut- « être signifié par l'humain, l'amour divin lui- « même s'appelait avec raison l'*Esprit* [1]. »

De sorte que, dans la vie de notre âme, voici quels seraient les trois termes. D'abord le principe d'où tout sort, et qui implique les semences de l'intelligence et de l'amour : en second lieu l'intelli-

[1] Omnem cognitionem sequitur aliqua appetitiva operatio. Inter omnes autem appetitivas operationes invenitur amor esse principium... operatio autem appetitiva completur secundum quemdam... MOTUM. *Respiratio* autem et *arteriarum motus spiritus nomen accepit :* unde convenienter, secundum quod divina humanis significari possunt, ipse divinus amor procedens, *spiritus* nomen accepit. Opusc. theol. secundum, cap. IV.

gence, mais l'intelligence développée en lumière et appelée Verbe par saint Thomas : « *Processio Verbi* « *secundum intellectum.* » Le troisième serait, non pas seulement la volonté, mais comme s'exprime le saint Docteur : La volonté développée en amour : « *Processio amoris secundum voluntatem.* » C'est l'amour qui, dans la Trinité créée, répond pleinement au troisième terme de la Trinité incréée. En Dieu, la volonté est identique à l'amour, et l'amour identique à l'essence. Il n'en est pas ainsi dans l'homme : la volonté est très-différente de l'amour, et encore plus de l'essence de l'âme. La volonté, dans l'homme, n'est que le commencement de la troisième puissance, laquelle n'est pleinement développée, que lorsqu'elle a établi l'amour libre, procédant à la fois du désir et de la connaissance.

Dans le corps, image visible de l'âme, les trois termes seraient, s'il s'agit des fonctions : la *production*, qui se distingue en production intérieure, *nutrition,* et en production au dehors, *génération;* puis la fonction générale de *perception;* puis la fonction générale du *mouvement.* Mais le mouvement est double; il y a le mouvement au dehors, celui des membres : mouvement volontaire, intermittent et libre, qui procède surtout de la perception, et réagit vers ce qu'elle présente au dehors.

Puis il y a le mouvement intérieur, celui du cœur, en partie involontaire, nécessaire, continu, en partie volontaire et perçu. Ce dernier s'appuie librement sur l'autre, qui est sa base, et y ajoute soit des actes intermittents, soit un rhythme habituel.

S'il s'agit des organes, le premier terme, pris à part, et dans son commencement, occupe l'intérieur du squelette au-dessous du diaphragme : il se compose des glandes, des entrailles, de l'estomac surtout ; là sont les racines productrices de toute la séve du corps.

Le second terme est représenté par la surface entière du corps, la peau, tous les organes des sens, les deux hémisphères cérébraux, les nerfs de perception, toutes les racines extérieures (*postérieures*) de la moelle.

Le troisième terme, pris à part, et dans son commencement, est représenté par les muscles, les os, les membres, les nerfs du mouvement, toutes les racines intérieures (*antérieures*) de la moelle.

C'est ainsi que se localisent dans le corps les trois puissances, considérées comme distinctes, et dans leur origine. Quant au lieu de leur union la plus intime, et de leur mutuelle pénétration, je le trouve dans la partie centrale, au-dessus du diaphragme, dans la poitrine.

Ainsi, dans la sphère centrale inférieure, l'ensemble des organes et des fonctions qui reçoivent immédiatement la vie survenant du dehors, représentent le principe producteur, la racine. L'ensemble des organes et des fonctions qui perçoivent la vie, représente la première fleur de cette racine. En même temps, l'ensemble des organes et des fonctions, qui réagissent avec choix et intermittence, par le mouvement volontaire, vers l'objet de la perception extérieure et intermittente, constituent le bouton du fruit, encore impliqué dans la fleur. L'ensemble des organes et des fonctions de la sphère centrale supérieure, où le cercle de la vie s'achève, où le mouvement, dans sa plus grande force, est continu, intérieur, étendu au corps tout entier, où la troisième fonction rentre dans la nutrition, et y ramène la seconde, ce centre est le vrai fruit de la racine entière. C'est le troisième terme accompli.

V.

Voici d'ailleurs une donnée scientifique dont il est impossible de ne pas tenir compte, dans l'étude philosophique des trois termes de cette Trinité matérielle et créée qui est le corps humain. On y voit

bien la distinction de ce que nous venons d'appeler la racine, la fleur et le fruit.

La science, dans son incroyable persévérance, et son inconcevable curiosité, a découvert comment se développe, d'heure en heure, le corps de l'homme dans le sein maternel. Que l'on se représente la terre aux premiers jours de la Genèse, lorsque l'Écriture sainte nous dit qu'elle était vide et vaine. Qu'on se représente cette même terre réduite à la grosseur d'un grain de sable. Telle est la base non fécondée du corps humain. Mais la sainte Écriture ajoute : « l'Esprit de Dieu était porté sur la face « des eaux. » De même pour ce petit globe d'où va sortir un homme. Il vient une heure où le souffle du Créateur se porte sur ses eaux. Et de même que, pour notre globe terrestre, il vint un jour où Dieu fit choix d'un point, pour y créer l'homme tout à coup, de même il est un instant singulier où le germe endormi est comme frappé d'une secousse électrique qui lui ordonne de vivre. Aussitôt, sur un point de la surface du petit globe, paraît une tache. Cette petite tache, c'est le commencement du corps de l'homme : c'est le germe.

Mais, à mesure que le germe grandit, qu'aperçoit-on ? On voit qu'il s'y développe trois feuillets, l'un au fond, l'autre à la surface, puis un troi-

sième entre les deux. Or, au centre du plus profond des feuillets, on voit paraître les premiers rudiments des entrailles et des glandes, c'est-à-dire les racines des organes de la vie de nutrition, ou purement impersonnelle. Au centre de la couche supérieure, on voit se développer les parties centrales du système nerveux cérébro-spinal, les os, les muscles, c'est-à-dire les organes de la vie personnelle. Enfin, entre ces deux feuillets, on voit, dans une couche spéciale, se développer à la circonférence de la couche, des vaisseaux, et au centre le cœur. Le premier de ces trois feuillets est appelé *feuillet végétatif*, parce qu'il correspond aux organes de la vie de nutrition ou de végétation, celle que nous avons nommée impersonnelle; le second feuillet est nommé *feuillet animal* parce qu'il correspond aux organes de la vie propre à l'animal, et à la vie que, dans l'homme, nous avons nommée personnelle. Le troisième feuillet est simplement nommé *feuillet intermédiaire,* et, selon nous, il correspond à ce troisième terme de la vie, qui est l'union ou la mutuelle pénétration des deux autres [1].

[1] Bischoff, Traité du développement de l'homme et des mammifères, p. 172. « Cette doctrine est irréfragablement vraie, dit le sa-

J'avoue qu'en présence de cette grande donnée scientifique, j'ai été bien souvent saisi d'admiration. Et je crois cette admiration bien plus philosophique que le froid dédain des esprits qui, en présence des merveilles du corps humain, prennent pour devise le « *Nil admirari* » d'Horace !

Serait-il donc possible, me disais-je, que l'homme voie de ses yeux, dans la création de chaque homme, dans le premier instant de la vie de nos corps, la réalisation actuelle des paroles de la sainte Écriture décrivant la première création du genre humain ? Dieu prend un peu de limon terrestre, un peu de terre et d'eau, une image en petit de ce globe primitif que son esprit a fécondé, puis il communique tout à coup à ce germe le souffle de vie, et il dit : « Faisons l'homme à notre image et à notre res- « semblance ; » et aussitôt un vestige de la sainte Trinité apparaît sur le point du globe qu'a touché

« vant auteur, et je me félicite d'avoir été mis, par l'observation di- « recte, en mesure de démontrer aussi, dans l'œuf des mammifères, « que le germe possède réellement les trois feuillets dont il vient « d'être parlé. L'observation m'obligea de reconnaître que les pre- « miers vestiges des parties centrales du système nerveux et des « parois futures du corps, se manifestent dans le feuillet supérieur, « que l'intestin se développe exclusivement dans le feuillet inférieur. « Enfin, qu'entre ces deux feuillets il apparait à la circonférence « une expansion de vaisseaux, et au centre le cœur. »

l'étincelle. La triple distinction se pose dans l'unité de cette vie qui commence. On voit, du premier coup, le trépied de la vie. Et les trois centres fondamentaux apparaissent, et tendent à s'élever sur la surface du petit globe, dans l'ordre et la situation où ils se trouvent dans l'homme debout. Il semble que la voix créatrice dise à cet atôme, qui devient l'homme quand Dieu l'appelle, il semble que cette voix lui dise : « Toi dont je sais le nom, je te crée « au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit. »

Peut-être nous voyons mal, mais certainement nous n'admirons pas trop. Si le prodige n'est pas ce que nous croyons voir, sans doute il est plus grand.

LIVRE SECOND.

CHAPITRE Ier.

LA PAROLE.

I.

Voici donc mon âme, ô mon Dieu, qui est un mot que votre bouche prononce. Vous êtes ma source, comme je suis la source de ma parole, et des mots que je fais entendre au dehors. Ces mots, en moi, sont ma pensée; en vous, ils sont votre Verbe, ils sont vous-même; mais, hors de vous, ce sont des actes libres, des créations qui ne sont point vous-même, comme ces mots que je fais entendre ne sont plus moi, quoique j'en sois l'auteur, et qu'ils soient la forme extérieure et sensible

de ma pensée, qui est moi-même. Mon âme, ô Dieu, vous est unie aussi nécessairement, et plus encore, aussi intimement, et plus encore, que ma voix m'est unie. Si je suis, si je vis, c'est que vous dites en ce moment : « Qu'il soit. » Vous dites plus; vous dites maintenant même : « Faisons cet homme « à notre image. » Et vous ne cessez de vouloir produire toujours en moi cette trinité créée que je suis, et par qui je suis votre image.

Vous me faites et me développez, en produisant en moi cette source et cette racine par laquelle je vous sens, vous Père, mon principe souverain, et de laquelle doivent naître et procéder mon intelligence et ma volonté, mon verbe, mon amour libre.

Mais, ô mon Père céleste, vous sentir, vous goûter, vous toucher, ainsi que parle saint Augustin, n'est-ce pas l'affaire des âmes parfaites ?... Et mon âme est à peine, et peu de temps s'est écoulé depuis qu'elle n'était pas. Et quand j'ai commencé à exister, j'ai vécu pendant bien des jours sans le savoir, sans même sentir la vie. Vous me donniez le sens, mais je ne sentais pas encore. Peu à peu vous développiez cette puissance de sentir, en me faisant vivre, pendant bien des jours, de la vie d'un autre être déjà sentant; puis vous m'avez détaché de cet être pour m'apprendre à sentir par moi-

même, et non plus seulement par ma mère et par vous ; et vous m'avez placé dans un monde très-saillant, très-étincelant, très-divers, très-successif, et ainsi très-accessible au sens ; monde chargé de commencer l'éveil de cette première puissance, faite surtout pour sentir, goûter, toucher, mon Dieu ! Les créatures de ce monde visible sont des images, des miroirs, des points d'appui, des instruments et des degrés pour aider ma faiblesse, ma nullité, à vous sentir au moins d'une manière indirecte. Car, comme le sens est un, dans l'âme, chaque sensation qui me montre quelque créature, doit retentir au centre de moi-même en sentiment divin. Ces créatures sont les tuteurs qui font l'éducation de mon enfance, et m'apprennent à monter vers vous. C'est pour cela que j'ai un corps et des sens, et que je suis au sein de cette admirable nature, au milieu de cette poésie qui vient de vous. Ces premières sensations saisissantes, tout en surface, claires, faciles à saisir, me disposent peu à peu à sentir les êtres moins extérieurs et moins visibles : et d'abord, l'âme la plus proche, celle qui m'accueille et me porte en ce monde, et puis la mienne.

Le sens intime, le sens humain, se développe ainsi. Et ce nouveau développement du sens est

un second degré pour développer le sens divin.

C'est ainsi, ô mon Dieu, que vous me faites capable de sentir en me créant à votre image, en prononçant le commencement du mot qui est mon âme; c'est ainsi que vous faites en moi l'éducation de cette première puissance de l'âme par le contact des corps, et puis par le contact des âmes déjà développées.

Mais, lorsque je commence à sentir les corps, à sentir vaguement l'âme d'autrui, et à vous pressentir, ô Dieu, combien je suis loin encore de ce que vous voulez de moi! Vous ne voulez pas seulement produire en moi quelque vague sensibilité, comme la possèdent quelques animaux immobiles. Vous ne voulez pas seulement me donner une source et une racine; vous voulez que cette source ruisselle, et que cette racine fructifie; vous voulez que le sens en moi, que cet attrait du désirable et de l'intelligible m'élève jusqu'à l'intelligence et à l'amour.

Au-dessus de la sphère obscure des pensées sourdes, des désirs vagues et des mouvements instinctifs, Dieu veut développer en moi la raison et la liberté, car il faut que la trinité créée, son image, se forme tout entière en moi.

Or, la sphère obscure des instincts, ma racine,

mon commencement, se forme en moi sans moi. Mais il faut que j'agisse aussi, et que j'achève avec Lui et par Lui. La raison et la liberté ne sauraient vivre en moi sans moi. Je ne puis être raisonnable sans le savoir, ni libre sans le vouloir. C'est à moi maintenant de veiller et d'agir, de suivre par mon effort ce qui est commencé, de puiser la séve dans ma source, de l'élever, de la distribuer. C'est à moi, suivant le sens profond du mot évangélique, c'est à moi maintenant de faire valoir le talent que Dieu me confie.

Mais, ici même, Dieu ne me laisse pas seul. Non-seulement il me donne tout mon commencement, et cet attrait du désirable et de l'intelligible qui ne cesse de pousser et à l'intelligence et à l'amour; non-seulement il commence le développement de ces deux choses par la puissante excitation de la nature visible, au sein de laquelle il me crée; non-seulement il ne cesse de me vivifier par sa parole continuée, qui m'exhorte sans cesse à croître à son image, c'est-à-dire à produire mon verbe et mon amour; mais, pour la partie même du travail qu'il me laisse, il me donne, pour m'aider, un instrument, ou plutôt un organe, dont l'homme ne connaît pas encore toute la valeur.

Dieu fait ici, pour mon âme, ce qu'il avait fait

pour mon corps. Pour m'apprendre à passer de la vie sourde, impersonnelle, à la vie claire, active et personnelle, il m'offre d'avance la forme, le plan, le point d'appui, l'instrument principal de la vie personnelle.

Dans mon corps, la sphère centrale qui nourrit tout, comme racine et comme source, est séparée de l'autre sphère qui perçoit et agit, par un réseau puissant, réseau plus solide que la pierre, qui donne au corps entier sa forme; réseau mobile et articulé, merveilleux mécanisme qui permet et appuie le mouvement, en même temps qu'il en détermine les formes générales et les limites extrêmes. Cette forme, ce mécanisme, qui est de pierre, qui est comme quelque chose d'étranger au corps, qui est plutôt le contenant du corps que le corps même, c'est le squelette.

Eh bien, Dieu fait à l'âme un don correspondant. Il lui donne quelque chose qui est comme étranger à l'âme et à l'esprit, qui n'est point sa substance, qui est comme un revêtement, un contenant, une armure, un réseau, un instrument, quelque chose qui sépare les deux sphères, la sphère de la vie sourde et celle de la vie claire; qui est le point d'appui de la vie claire; qui détermine sa forme générale, mais qui est en même temps

flexible, mobile, articulé, pour appuyer les mouvements de la raison, tout en déterminant les formes générales de ces mouvements. Et ce squelette de la pensée, c'est la parole.

Il y a, dans l'âme, une foule d'éclairs et aussi une foule d'émotions, qui la traversent, l'illuminent et la meuvent avec une telle rapidité, qu'elle en perd facilement le souvenir. La parole fixe ces éclairs et ces émotions, et les tourne en lumière continue, ou en états de l'âme, si la volonté s'y applique.

Avant donc d'analyser les trois puissances de l'âme, avant surtout d'étudier en détail l'intelligence et la raison, et puis la volonté, la liberté, l'amour, il nous faut parler amplement de ce grand don que Dieu fait à chaque homme venant en ce monde : la parole, cet organe qui aide l'âme à développer son verbe et son amour, à partir de la source implicite : la parole, ce moyen de communication avec notre famille humaine : la parole, cette forme de notre verbe, cet organe de son mouvement et de son action, cette espèce de monde intérieur, intermédiaire entre le monde extérieur et l'âme même, monde intérieur déjà formé à l'image de l'esprit humain, et à l'image de la nature, dès lors aussi à l'image de Dieu!

II.

Nous abordons un sujet très-nouveau, très-inconnu. Entrons-y avec modestie, avec souplesse d'esprit, avec cette docilité intellectuelle, et ce désir du vrai, qui demande et obtient, qui cherche et trouve.

Pourquoi y a-t-il des mots et un langage articulé? Pourquoi la raison humaine a-t-elle un corps? C'est une question analogue à cette autre: Pourquoi y a-t-il de la matière?

La matière, dit saint Thomas d'Aquin, sert à l'esprit comme appui, comme signe et comme excitation (*subveniendo*, *illuminando*, *continendo*). Dans tout cet univers, œuvre et parole de Dieu, où l'esprit est le sens, et la matière le signe, la matière manifeste, contient, soutient le sens, et sert à Dieu comme d'instrument et de moyen d'éducation pour développer l'esprit, l'esprit *qui n'était pas,* et qui n'est d'abord qu'en puissance. L'esprit dans l'enfance, dit saint Paul, en parlant de la loi, est d'abord soumis en esclave aux éléments visibles de ce monde, ses tuteurs et ses excitateurs [1]. Il est soumis à ces tuteurs jusqu'au temps marqué

[1] Galat., IV, 2.

par le Père; puis il domine ces éléments qui l'ont élevé.

Tout cela est applicable au corps de la pensée, à la parole.

Évitons bien ici les abstractions. Voyons la vie telle qu'elle est sous nos yeux. Comment se développe la raison dans chaque homme venant en ce monde?

Elle se développe sous l'influence de la parole. Voilà le fait.

Comment cet esprit se développe-t-il sous l'influence physique du son des mots, ou par la vue des signes? Voilà le mystère.

C'est à peu de chose près le mystère de la génération. Comment l'homme, en effet, se développe-t-il dans le sein de sa mère, sous l'influence de conditions et d'impressions physiques?

On comprend que, dans aucun des deux cas, la matière n'agit seule. Outre cette matière, ce signe, cette sensation, il y a, pour éveiller la vie de l'homme, ou celle de sa pensée, il y a l'homme déjà vivant. De plus, il y a Dieu. Néanmoins, nous le voyons, l'éveil de la pensée, l'éveil de l'homme entier, est attaché à la présence de cette matière, de ce signe, de cette sensation.

Dans le fait donc, la raison de chaque homme

s'éveille par la donnée de la parole, telle qu'elle existe dans l'humanité. La forme de la raison est d'abord imposée du dehors à chaque homme, et entre en lui par les sens et par la mémoire.

Comment l'esprit, raisonnable en puissance, s'empare-t-il de ce signe sensible pour passer de la puissance à l'acte? Comment se fait la première conception du sens d'un mot? Là même est le mystère.

Sous l'influence de Dieu qui parle intérieurement dans la lumière de la raison [1], et au dehors dans le spectacle de la nature; sous l'influence de l'homme qui parle; sous l'influence enfin du son qui frappe l'oreille, l'âme de l'homme nouveau-né donne, en elle, la vie et l'esprit à un mot. Tout est fait. Cette vie demeure dans l'âme et se développe, sous l'influence renouvelée de la parole survenant du dehors. Nous le voyons sans le comprendre.

Et voici ce que nous voyons encore, dans cet étrange et merveilleux spectacle. C'est que la forme de la raison commune est d'abord donnée du de-

[1] Quod aliquid.... sciatur, est ex lumine rationis, divinitus interius indito, QUO IN NOBIS LOQUITUR DEUS. S. Thom. Verit. q. II, art. 1.

hors à chacun. Une sorte de raison toute faite est imposée d'abord à la raison individuelle qui cherche à naître ; une forme de pensée fixe, arrêtée, nécessaire, que cet esprit ne changera pas, pas plus qu'il ne changera sa constitution corporelle, s'offre comme point d'appui, comme milieu, comme aliment, comme vêtement, comme instrument, comme modèle et comme plan, à cette force pensante qui veut agir : le langage s'offre à l'esprit venant en ce monde, comme le monde physique s'offre au corps.

D'où nous devons tirer aussitôt une importante conclusion. C'est que l'un des motifs providentiels de l'existence du langage, ce corps de la raison commune, est celui-ci : La raison de l'humanité a un corps, afin de s'imposer d'abord physiquement, nécessairement, avant tout développement de la liberté et de l'originalité de chaque esprit ; de même que la liberté des mouvements propres du corps de l'homme est limitée et dirigée par la nature et la constitution de ses organes et de ses sens. Il en doit être ainsi, si le but de Dieu, dans l'œuvre de la création, est d'unir tous les hommes dans une même société et dans un même esprit. Qu'on se représente en effet, par une étrange supposition, chaque âme, venant en ce monde, douée de la

puissance de se créer en liberté son propre corps. Quelles formes bizarres et chétives ! Que de monstres, et en tout cas, quelle insaisissable et irréductible diversité ! De même, que deviendrait l'esprit humain, si chaque esprit se créait sa parole ? Voici que l'égoïsme, la petitesse, la partialité des esprits nous divisent à ce point, que bien difficilement deux hommes parviennent à s'entendre entièrement, malgré cette énorme puissance d'union et de communauté déposée dans le corps universel de la parole humaine, et imposée d'abord à tous. Que deviendrait l'humanité si chaque homme pouvait librement créer le corps de sa pensée ! malgré les formes communes nécessaires qui, dans ces langages individuels, résulteraient des lois essentielles de la pensée et de la raison, l'humanité ne serait qu'une poussière d'esprits nains, et resterait éternellement bien au-dessous des derniers degrés de l'état sauvage, tel qu'il est sous nos yeux.

Mais cette supposition elle-même est impossible. Loin de créer son corps, la pensée de chaque homme ne s'éveille d'abord, ne se développe ensuite, ne se maintient en acte que par ce corps. C'est ce que nous allons étudier de plus près.

III.

Il est clair d'abord que, sans le secours de la parole, chaque homme serait privé de la pensée d'autrui. Cela seul réduirait à peu près à rien la pensée de chacun. Réduisez chaque homme à lui-même, pour le développement et le soutien de sa vie corporelle, vous ne comprenez plus, ni qu'il puisse commencer à vivre, ni même, en supposant qu'il ait pu commencer, qu'il puisse continuer. N'en est-il pas de même pour la pensée? Et, de plus, la pensée est-elle possible sans la parole, dans l'intérieur de chaque esprit?

Il y a beaucoup de vrai dans cette comparaison hardie de M. de Bonald : « Les mots sont à notre « esprit, ce que le tain est à une glace. Sans le « tain nos yeux ne verraient pas dans le verre les « images des objets ; ils ne s'y verraient pas eux-« mêmes. Sans les mots, notre esprit n'apercevrait « pas les idées des objets ; il ne s'apercevrait pas « lui-même; et l'idée, quoique présente, passerait « en quelque sorte à travers l'esprit sans laisser de « trace, comme sans le tain qui la retient, l'image « des objets traverserait le verre sans s'y réfléchir [1]. »

[1] Recherches philos., chap. VIII.

Belle image empruntée à saint François de Sales, qui nous montre, dans le monde divin de la foi, la plus haute raison de la nécessité de la parole. Le Verbe, dit-il, est la lumière du monde, et c'est par lui que nous devons être éclairés. Méditons donc le Verbe fait homme dans ses paroles et ses actions, « car, croyez-moi, nous ne saurions « aller à Dieu le Père que par cette porte : car tout « ainsi que la glace d'un miroir ne saurait arrêter « notre vue, si elle n'était enduite d'étain ou de « plomb par derrière, aussi la divinité ne pour- « rait être bien contemplée par nous, en ce bas « monde, si elle ne se fût jointe à l'humanité sa- « crée du Sauveur [1]. » Ainsi la pensée pure, sans le signe sensible des mots, nous serait comme imperceptible. Bossuet dit la même chose. Il se demande, comme chose douteuse, « s'il peut y avoir, « en cette vie, un pur acte d'intelligence dégagé « de toute image sensible. Il n'est pas incroyable, « répond-il, que cela puisse être, durant certains « moments, dans les esprits élevés à une haute « contemplation..... Mais cet état est fort rare, « et il faut parler ici de ce qui est ordinaire à « l'entendement. Or, l'expérience fait voir qu'il se

[1] Introd. à la vie dévot., 2e part., ch. 1er.

« mêle toujours, ou presque toujours, à ces opé-
« rations quelque chose de sensible, dont même
« il se sert pour s'élever aux objets les plus intel-
« lectuels [1]. »

Ceci rentre dans cette importante assertion de saint Thomas d'Aquin que, dans l'état présent, l'homme ne peut rien concevoir sans s'appuyer sur quelque signe ou quelque image [2].

C'est un fait d'observation quotidienne que les mots, dans l'esprit, fixent, arrêtent, rassemblent, portent et conduisent la pensée. Essayez de voir votre esprit, vos idées; regardez bien : tant qu'il n'y a pas de mots sous ce regard intellectuel, vous n'apercevez rien, et dès que vous voyez, il y a des mots.

Il en est ainsi habituellement, mais en est-il ainsi nécessairement? Est-il donc absolument vrai qu'en aucun cas, on ne peut penser sans parler? Nous l'ignorons. Peut-être est-il certains moments, certains états de l'âme, où l'acte pur d'intelligence est possible sans la parole. Peut-être, quand le Verbe de Dieu lui-même réside surnaturellement dans nos âmes, peut-être donne-t-il alors parfois à notre

[1] Connaissance de Dieu et de soi-même, chap. III.
[2] 1a. q. 84. a. 7. c.

faible Verbe une consistance, une sorte de subsistance qui le rend capable de voir et d'être vu.

Quoi qu'il en soit, avant d'entrer plus profondément dans le détail et l'étude régulière de ce sujet si vaste et si nouveau, il nous paraît utile d'en parler encore par voie de digression libre.

IV.

Le mot est, pour la pensée, ce que le corps est pour notre âme. Bossuet disait du corps : « Sou-« tien nécessaire, ami dangereux, avec lequel je « ne puis avoir ni guerre, ni paix, parce qu'à « chaque instant, il faut s'accorder, et à chaque « instant il faut rompre [1]. »

On peut en dire autant des mots. Pas d'éducation de l'esprit sans la parole. D'ordinaire, la pensée, la raison, ne se développent pas plus sans la donnée extérieure du langage, que l'âme sans le corps. Le langage est donné d'abord. Les mots, prononcés par un autre qui pense pour nous, frappent d'abord nos oreilles matériellement. Peu à peu l'esprit s'y prend, s'y attache et s'y développe.

[1] Sermon pour le jour des morts.

Mais le mot, qui d'abord est un point d'appui nécessaire, et un excitateur indispensable, devient ensuite, bien souvent, un ami dangereux. La *piperie des mots,* disait Montaigne! Qui ne sait les folies, les déceptions, les illusions qui résultent de l'abus des mots? Le mot *Néant,* par exemple, est le centre et le fond de toute l'histoire de la sophistique, comme le mot Dieu est le centre de toute l'histoire de la philosophie. Les abstractions réalisées, et tout ce qu'on peut nommer le Polythéisme intellectuel, qui croit à des êtres divers partout où il y a des termes différents, tous ces abus, et beaucoup d'autres, viennent de là.

Or, qui se dégage de la piperie des mots? « Combien y en a-t-il parmi nous, dit Bossuet en parlant du corps, qui sortent un peu de cette masse « de chair et en séparent leur âme [1]? » Que d'esprits aussi ne se distinguent jamais des mots, et ne sortent jamais de la masse et de l'opacité des signes!

Un esprit qui se développe complétement est d'abord esclave des mots; puis il en devient ennemi; il entre en lutte contre leur tyrannie, et brise leur joug. Ces deux premiers états sont dan-

[1] Traité de la concupiscence, ch. VII.

gereux ; c'est l'esclavage ou la licence. Beaucoup d'esprits restent au premier degré, beaucoup au second. Mais l'esprit, qui veut aller au but, passe plus loin : il pratique ce que dit le poëte :

« S'appuyer sur l'obstacle et s'élancer plus loin. »

Le mot avait d'abord été tuteur et excitateur nécessaire, mais en même temps maître absolu. Plus tard obstacle, ennemi, il finit par devenir ami et instrument. Il se passe, dans la sphère des mots, ce corps de la pensée, ce qui se passe dans un corps dompté par la vertu, selon cette mystérieuse parole du Christ : « Si votre œil est simple, » c'est-à-dire si votre âme est revenue à l'unité par la pratique victorieuse du bien, « tout votre corps est « lumineux, et il devient pour vous comme un « réflecteur de lumière [1]. » Oui, les mots doivent enfin devenir pour nous des instruments multiplicateurs de la force, et réflecteurs de la lumière, non pas seulement de la lumière de nos propres pensées, mais d'une lumière autre que notre pensée même, et souvent plus grande que la nôtre. Ceci est essentiel et sera amplement démontré.

Il n'y a de bons écrivains que ceux qui sont

[1] Matth., VI, 22.

arrivés à ce troisième degré. Leurs mots sont transparents ; et ils y mettent toujours plus qu'ils ne savent. Les autres, qui croient écrire, n'écrivent pas, sinon par l'encre et le papier. Leurs discours sont remplis de mots obstacles, oppresseurs d'une pensée servile, qui va comme les mots la mènent, et qui ne voit pas même son esclavage.

Ici, qu'on veuille bien nous permettre une comparaison fort étrange, je l'avoue, mais qui fera comprendre notre pensée. On pourrait, je crois, comparer le rapport des mots à l'esprit dans l'organisme intellectuel, au rapport de la vie organique à la matière inorganique, dans les corps vivants.

Il y a des animaux, au plus bas degré de l'échelle, dont le fond est une pierre : l'animal est comme une couche, un vernis de gelée vivante qui enveloppe cette pierre. Nulle pénétration mutuelle de la pierre et de l'animal, qui ne peut d'ailleurs vivre que sur cette pierre ; qui prend les formes de cette pierre à mesure qu'elle se développe : et elle se développe sans régularité, par juxtaposition accidentelle de nouvelles molécules pierreuses. Or, il y a des esprits dont la pensée est à l'égard des mots ce que ces animaux sont à ces pierres : leur pensée est l'enveloppe des mots. Elle n'est rien du tout sans

ces mots ; nulle pénétration mutuelle de la pensée et de ces mots : les mots bruts, indigérés, non assimilés, la forment, la portent, et la dirigent. Elle varie de forme, selon les mots qui surviennent du dehors.

Il y a d'autres animaux chez qui la pierre est extérieure à la partie vivante : l'animal en occupe le centre ; mais l'élément inerte n'est pas assimilé. C'est une pierre non animalisée. Ici pourtant les enveloppes pierreuses ont déjà forme régulière, et cette forme dépend de l'animal vivant. Il y a, de même, des esprits parvenus à une certaine consistance propre, qui rangent leurs mots, mais qui ne les pénètrent pas. Il y a un ordre, mais arbitraire, selon leur étroit point de vue. Les mots une fois rangés ainsi, cet esprit ne bouge plus, ne change plus : ces mots sont sa demeure, son enveloppe, son monde ; il ne voit plus rien à travers. Ces esprits, très-obscurs, très-étroits, très-obstinés, très-lents, pour qui les mots sont comme des enveloppes pierreuses opaques, sont comparables aux animaux portant coquille, et qui restent où tient l'enveloppe.

Au-dessus de ces formes étranges, où la pierre et la vie, le mot massif et la pensée, sont liés l'un à l'autre sans pénétration mutuelle, vient le degré

de développement où cette pénétration mutuelle commence.

L'animal, dans sa coquille, ne s'indigne pas contre l'écaille qui l'attache au rocher, qui annulle presque tous ses mouvements, et paralyse le peu qui lui en reste. Mais l'homme a le sens du progrès et le désir du mieux. Il vient un temps, une crise dans la croissance intellectuelle, où l'esprit se révolte contre la tyrannie des mots, et travaille à s'en dégager. Il lutte contre tous les obstacles, et ne veut plus souffrir en lui rien qui ne soit lui-même. Il rejette tout ce qu'il ne comprend pas, tout ce qui gêne sa liberté. Il a horreur des mots; il se défie de tous, ne les range point, s'en retire, n'y veut plus habiter, en brouille le sens. De là tous ces esprits confus, vagues, faibles, mais très-fiers d'être émancipés; qui se ramassent, s'enveloppent en eux-mêmes, dans une pensée qu'ils croient puissante et libre; qui par amour jaloux de cette pensée, par prétention à la pensée pure, ne veulent souffrir en eux nul mot solide et consistant, et voudraient maintenir en eux tous les mots à l'état fluide, toute la masse à l'état d'humeur mobile à tout caprice; de là ces grands efforts pour sacrifier la langue à la libre pensée. De là encore ces esprits muets, par orgueil, bizarrerie, concentration et re-

pliement de la pensée; qui, manquant de l'excitation et de l'appui solide des mots, qu'ils méprisent trop, sortent très-peu d'eux-mêmes, agissent peu, avancent peu.

Quelle supériorité cependant un tel esprit ne croit-il pas avoir sur ces entendements bornés, immobiles, enfermés dans les mots comme dans une forme nécessaire, dans une demeure étroite ou plutôt une obscure prison! J'avoue que je n'ai jamais beaucoup apprécié la supériorité des esprits ainsi dégagés de tout point d'appui autre qu'eux-mêmes, sur les esprits captifs. Je ne vois pas les premiers beaucoup plus clairs, beaucoup plus étendus, ni beaucoup plus actifs que les seconds. Ils ne diffèrent, ce me semble, de ces derniers que par un progrès tenté, mais manqué.

Chose étrange! il y a des animaux sans squelette, qui maintiennent toute leur masse à l'état de chair et d'humeur, qui n'ont rien de solide dans leur corps. Ces animaux sont caractérisés par l'absence de tout squelette articulé soit intérieur, soit extérieur. Mais aussi, ils n'ont d'ailleurs presque jamais de membres pour le mouvement, et la science les ramène à la même grande catégorie que les coquilles.

Ce qui est un progrès véritable, c'est de lutter

contre les mots, reconnus comme tyrans et obstacles, et de sortir enfin de la crise, non pas avec une parole brisée, flétrie, faussée, mais avec une parole domptée, assouplie, pénétrée, assimilée par la pensée. Les esprits qui subissent la crise entière et la traversent, en sortent ainsi. Ils s'appuient sur l'obstacle, et ils s'élancent. L'obstacle devient une force, un instrument. Les esprits graves, profonds, sérieux, dociles, humbles et forts en sortent ainsi. Ils en sortent libres et riches de toutes les forces de l'ennemi. Les esprits faibles et indociles se délivrent, mais en se dépouillant et en se désarmant. Cette différence tient beaucoup aux plus profondes dispositions de l'âme. Il y a un égoïsme et un orgueil secret, qui porte telle âme à croire obscurément qu'elle se peut suffire à elle-même, par sa pensée nue, et qu'elle peut rejeter sans crainte toutes les données communes et traditionnelles du langage. Il y a au contraire, dans telle autre, une sorte d'humilité cachée, d'estime d'autrui, de respect pour le genre humain, de confiance dans l'ordre universel, qui ne lui permet pas de se séparer de l'ensemble, ni de rompre avec les données sociales et presque religieuses de la parole. Un tel esprit ne lutte qu'avec respect contre les mots d'abord impénétrables à la pensée; il s'efforce de les

ouvrir et non de les briser. Le mot ouvert donne ses trésors, et verse en nous ce que d'autres que nous y ont mis.

L'intelligence sort de cette crise en arrivant à la pénétration mutuelle du mot et de la pensée, à l'assimilation des données immenses et profondes qu'apporte la parole du dehors. Mais ce progrès a ses degrés.

Qu'on veuille bien nous permettre de suivre encore notre comparaison, si étrange qu'elle paraisse. Il est bon de montrer, par ces figures sensibles et saillantes, l'inégalité des esprits. Les hommes sont égaux par nature et devant Dieu. Mais les esprits, égaux en tant que libres et raisonnables, sont profondément inégaux en développement, selon le travail, le courage et l'effort de chacun. Et il est vrai de dire que ces grandes inégalités constituent comme des formes distinctes, que l'on peut décrire et classer. On croit trop aujourd'hui à l'égalité des esprits. L'esprit le plus infime, arrêté dans une forme étroite, par sa faute, sa paresse ou ses vices, se croit égal à tout esprit, et peut-être à l'esprit de tous. Il ne sait rien, mais il juge tout. C'est là un grand désordre, et une dissolution intellectuelle. Donc, il est bon de montrer que, s'il y a, dans les organismes vivants, une hiérarchie ascendante, selon

les différents *arrêts de développement* [1] que la nature impose à chaque espèce, il y a de même, dans les esprits libres, des différences de développement, et presque des espèces, selon les différents *arrêts* que chacun accepte, ou s'impose, et qui dépendent de l'effort intellectuel, et surtout du courage moral dans la pratique du bien. Il y a même des monstres, — j'entends le dire en toute précision scientifique, — et je crois pouvoir ajouter que les monstres intellectuels sont l'analogue des monstres corporels, et dérivent des types réguliers par des transpositions, des suppressions, des retournements analogues [2].

Quoi qu'il en soit, notre division des esprits, celle que nous essayons ici de démontrer, est justement celle de Platon. Platon divise les intelligences en deux grandes catégories, celles qui vivent dans le monde intelligible, et celles qui n'y vivent pas, mais seulement dans le monde sensible; en d'autres termes, celles qui pensent, et celles qui ne pensent pas. Le premier groupe d'ailleurs, selon Platon, se

[1] La science considère volontiers l'organisation animale comme un même type, plus ou moins *arrêté* dans son développement chez tous les animaux, et développé en entier dans l'homme seul.

[2] Nous avons, en Logique, au livre second, décrit le cas le plus général de *tératologie* intellectuelle.

subdivise : il y a les esprits qui vivent dans les apparences (εἰκασία), et ceux qui vivent sous l'impression des réalités (πίστις) ; le second groupe se subdivise aussi : il y a ceux qui vivent des ombres intelligibles (διάνοια), et ceux qui vivent de l'intelligible lui-même (νόησις) [1].

C'est ce que nous disons aussi, et pour ne plus nous occuper ici que des esprits qui pensent, et non de ceux qui ne pensent pas, nous disons que les esprits parvenus à la pénétration mutuelle et vivante des mots et de la pensée, sont comparables aux organismes parvenus à l'assimilation mutuelle de la matière inorganique du globe et de la vie de l'organisme. La matière devient alors un instrument de la vie et une incomparable force, une source de mouvement. Ces organismes supérieurs ont seuls le mouvement. Les autres sont fixes, à peu près comme la plante, ou rampent avec lenteur, bien au-dessous du ver de terre qui est agile et fort, si on le leur compare; ils avancent comme le limaçon dont la marche s'aperçoit à peine. Seuls, ces organismes qui ont assimilé la matière du globe, nous offrent des sens développés. Le reste est aveugle et muet, sourd, insensible. Ici seule-

[1] République, livre VI, la fin.

ment nous trouvons une tête distincte; ici seulement nous trouvons des membres articulés; ici seulement nous trouvons des ailes.

Mais il y a deux degrés d'assimilation. Dans le premier, le squelette vivant n'est guère que la coquille, mais divisée, articulée, mobile, docile à la plupart des mouvements, selon la volonté de la vie, et dépendante des liens vivants qui la pénètrent. Ce squelette extérieur enveloppe l'animal comme une cuirasse, ou une armure, l'armure ici faisant partie du corps.

Mais, au plus haut degré de pénétration mutuelle de la vie organique et de l'élément inerte et physique, la pénétration est vraiment admirable. L'élément inerte est devenu instrument, point d'appui et levier, protection, consistance, forme du corps, merveilleux mécanisme d'une force énorme, jointe à une incomparable délicatesse; il est pénétré par la vie de part en part, et, comme le dit la science, c'est un squelette vivant; la vie lui est à la fois intérieure, extérieure et intime; elle le dépasse, le surpasse, le pénètre. Ici la coquille est entièrement brisée par la vie, entièrement recouverte par elle, et admirablement articulée. Il n'y a pas, dans ce mécanisme solide et dans les os qui le composent, un seul point, un seul détail, ni au

centre, ni à la surface que n'accompagne la matière vivante. Non-seulement la matière vivante est au centre comme moelle, mais il faut dire, pour exprimer l'exactitude de la pénétration mutuelle, qu'il y a réellement deux squelettes égaux, coïncidant dans tous leurs points sans exception, dont l'un est matière minérale, l'autre animale : la science sait isoler à son choix l'un des deux. Il y a plus : à ce degré les os se nourrissent. Ils se teignent de la couleur qu'apporte le sang. Grâce à ce mécanisme, souple comme la vie, et solide comme la pierre, car il est à la fois pierre et vie, l'organisme peut atteindre ces perfections de force, de souplesse et d'agilité que nous voyons ; c'est ce qui permet au lion de bondir, à l'aigle de planer, et, ce qui est plus merveilleux, à l'homme de se tenir debout et d'être droit : miracle permanent qui neutralise par une loi supérieure les lois de la gravitation. Car, après tout, le lion bondit, mais retombe couché sur ses pieds ; l'aigle plane, mais couché sur l'air ; l'homme seul est droit, et il triomphe de l'attraction du globe, par la matière du globe que la vie a domptée en lui.

Perdons de vue maintenant ces détails physiologiques pour ne plus regarder que l'esprit, et ses degrés de développement.

Quand un esprit est destiné à un degré plus ou moins grand de développement original, il doit passer par la crise des mots et par la guerre contre la parole articulée. Il vient un temps où il repousse les mots, les froisse, les brise, s'en dégage, varie leur sens, les emploie dans le sens qu'il veut, en rejette les données, les nie, se fait sceptique à leur égard. Jusqu'ici il n'a rien gagné. C'est un effort vers la liberté, mais un effort manqué n'est rien. Il faut, sous l'influence de la vie, reconstruire ces débris, édifier tous ces éléments en un vivant et utile mécanisme, ou plutôt il ne faut rien briser dans ce roide système de pensée. Il ne faut point rejeter cette sorte de raison toute faite que nous a donnée le langage, mais il faut tout analyser, et refaire la synthèse du tout, sous l'influence actuelle de la vie. Il en faut pénétrer l'ensemble et chaque détail ; et j'ajoute qu'il en faut être pénétré de telle manière, que l'ensemble de notre parole articulée et intérieure soit entièrement conforme à la vie de notre pensée, se déploie, se meuve avec elle, soit flexible par elle. Il faut, d'un autre côté, que notre pensée vivante en soit tellement pénétrée à son tour, que la forme totale et complète du langage humain soit en nous. Il faut que la parole articulée, et tous ses éléments, tous ses détails et tous ses mots, fassent

tellement partie de notre esprit, que tout cela soit souple sous tous nos mouvements, et que tout cela vive, se nourrisse, se colore et s'imprègne de l'âme et de la pensée. Il faut que l'esprit, à son tour, ayant su s'abstenir de donner une forme arbitraire à sa parole, en la façonnant de main d'homme, l'ait laissée librement croître en lui, par l'opération intérieure de la vie, selon sa nature propre et la nature des choses, et sur un plan inconnu à lui-même. Alors, appuyé sur ce merveilleux mécanisme d'une force énorme et d'une incomparable délicatesse, il marche, bondit, s'élance, plane, est debout : merveilles auxquelles il n'atteindra jamais, s'il n'est maître de sa parole, s'il ne s'est incarné dans les mots, si la parole ne s'est transformée en lui, et ne s'y est d'ailleurs développée dans sa forme parfaite, et dans la plénitude de ses lois propres.

Seulement, et comme on le voit, il y a deux degrés de l'assimilation de la parole à la pensée. Il y a des esprits en qui l'opération est imparfaite. Les mots leur sont des instruments, des membres dont ils disposent; ils ont pénétré leurs mots de leur vie propre, donné à l'ensemble de leur parole une forme vivante, mobile et naturelle. Mais ce n'est pas la forme entière de la parole humaine, la pleine stature de l'homme, l'esprit humain total; tout n'est

pas développé ; beaucoup trop de parties sont restées implicites. De plus, la parole n'est bien pénétrée par la vie que du côté qui regarde l'individu. Ces esprits occupent le centre de leur parole, qui leur est enveloppe, cuirasse, armure mobile, par conséquent encore un peu coquille ; qui prend sans doute leurs mouvements, et reflète assez bien la lumière qui vient d'eux, mais non pas celle qui arrive du dehors : ils voient clair en eux-mêmes, dans leurs propres pensées, mais très-peu hors d'eux-mêmes, très-peu dans la pensée d'autrui, très-peu dans la pensée universelle : ils se voient et se mirent dans les mots, mais ils ne savent pas y voir Dieu, ni l'homme entier.

Viennent, au-dessus de ce degré, ceux qui ont pénétré leur parole de part en part, des deux côtés, du côté qui nous regarde nous-mêmes, et du côté qui regarde ce qui n'est pas nous ; qui ont laissé se développer en eux leur parole, non pas seulement selon leur vie propre, mais selon la vie de l'ensemble, de l'âme entière, de toute l'humanité, de tout l'univers et de Dieu.

Tous les hommes d'esprit incrédules, qui pensent et parlent pertinemment, dont la raison est constituée, qui ont une tête, dont l'avis compte pour un, qui voient clair dans leur propre pensée, sont dans

le degré qui précède ; il n'y a, dans le plus haut degré que les âmes ramenées à Dieu, les âmes véritablement poétiques, et qui ont de l'amour ; âmes, dans lesquelles on peut dire, selon le mot de Joubert, que non-seulement il y fait clair, mais encore qu'il y fait chaud.

Dans ce degré, les mots sont entièrement domptés. Toute la parole humaine est pénétrée de part en part ; les mots sont transparents ; à travers eux passe la pensée pour sortir ; à travers eux passe, pour entrer, la pensée d'autrui, celle de l'humanité, celle de Dieu, comme l'œil laisse passer le regard, et entrer la lumière. Les mots sont devenus des foyers et des réflecteurs de lumière, non-seulement pour la lumière qui est en nous, mais encore pour la lumière d'autrui. La parole s'est développée à la fois selon la vie individuelle, et selon la vie universelle. Elle est devenue un conducteur en qui l'esprit individuel, l'esprit du genre humain, et l'esprit de Dieu communiquent.

CHAPITRE II.

LES DEUX MANIÈRES DE TRAITER LA PAROLE.

I.

Sortons maintenant des comparaisons, et voyons tout ceci dans l'esprit seul.

On peut diviser les esprits, avons-nous dit, en esprits qui pensent, et en esprits qui ne pensent pas; j'entends qui pensent, ou qui ne pensent pas par eux-mêmes.

Et ceux qui pensent, c'est-à-dire en qui la raison est formée, se divisent à leur tour en deux classes, dont les uns prennent la parole et la raison telle qu'ils la font, les autres prennent la parole et la raison telle qu'elle est en elle-même.

Rien de plus nécessaire aujourd'hui que de bien

distinguer ces deux sortes de caractères intellectuels, cette double direction de la pensée.

Nous allons essayer de faire comprendre cette distinction dont l'importance est souveraine, et de décrire clairement ces deux manières d'accepter la parole, qui divisent en deux classes tous les esprits qui pensent.

Nous n'avons jamais rencontré cette distinction, scientifiquement établie, que dans Guillaume de Humboldt. Cet écrivain, le plus profond peut-être de ceux qui ont écrit sur la philosophie de la parole, s'exprime ainsi sur ce sujet :

« Si l'on compare, en différentes langues, les mots « qui désignent les *objets immatériels,* on ne trou- « vera de vraiment synonymes que les mots de *pure* « *construction rationnelle,* qui ne peuvent contenir « rien de plus que ce qu'on y a mis. Tous les au- « tres circonscrivent d'une manière différente la « région qu'ils embrassent (en appelant ainsi l'ob- « jet qu'ils nomment) ; tous contiennent du plus « ou du moins, et ont un sens, une portée diffé- « rente. Quant aux mots qui désignent les objets « sensibles, ils sont synonymes sans doute, en tant « qu'ils désignent le même objet ; mais, en tant « qu'ils expriment diverses manières de le conce- « voir, leur sens varie aussi. La parole est à la fois

« *expression* des objets et *signe* de la pensée. Elle « n'est pas seulement le fruit de l'impression des « choses sur l'âme, et elle n'est pas seulement le « signe conventionnel et arbitraire de ce qu'on veut « dire. Elle est à la fois l'un et l'autre, et porte, dans « tout ce qui la constitue, des traces de cette double « origine. Mais qu'est-ce qui fait prévaloir l'un ou « l'autre de ces deux éléments? C'est l'esprit, selon « qu'il est déterminé à prendre la parole surtout « comme expression des choses, ou surtout comme « signe de la pensée. L'esprit peut, par l'abstrac- « tion, arriver à ne prendre la parole que comme « *signe;* mais il peut aussi, en ouvrant toutes les « portes de l'âme, recevoir en lui la pleine impres- « sion de l'élément propre de la parole. Celui qui « parle, peut porter l'esprit de celui qui écoute à « l'une ou l'autre disposition, et l'emploi, dans le « discours, d'une expression poétique, étrangère à « la prose, n'a souvent d'autre effet que de déter- « miner l'esprit à ne plus prendre seulement la pa- « role comme signe, mais bien à se livrer à elle se- « lon tout ce qui est en elle. Veut-on classer et « opposer ces deux usages de la parole, d'une ma- « nière un peu plus tranchée sans doute qu'ils ne le « sont dans la réalité : l'un peut se nommer *scienti-* « *fique*, l'autre *oratoire*. Le premier est, en même

« temps, le langage des affaires; le second, celui de « la vie dans ses rapports naturels. Car le libre « commerce des hommes entre eux dégage l'esprit « des liens qui le tiennent resserré quand il s'agit « ou de science ou d'affaires. Le sens strictement « scientifique n'est qu'une construction reposant « sur le savoir de la pensée pure, et n'est applica- « ble qu'à certaines parties des sciences d'expéri- « mentation, ou à certaines manières de les traiter; « mais, dans toute conception qui demande le con- « cours simultané de toutes les forces de l'homme, « le sens oratoire intervient. Or, ce dernier genre « de conceptions est celui qui déverse sur les au- « tres la lumière et la chaleur : de lui seul découle « tout progrès en tout genre de culture intellec- « tuelle, et une nation qui cesse de chercher et de « trouver le centre de son développement dans les « jets de cette source..... une telle nation prive « bientôt son intelligence de la bienfaisante réac- « tion de la parole, parce qu'elle a, par sa faute, « cessé de nourrir sa langue de l'élément qui seul « peut maintenir sa jeunesse et sa force, son éclat « et sa beauté [1] ! »

[1] Introduction à l'étude des langues malaises, imprimé dans les Mémoires de l'Académie des sciences de Berlin, § 21.

Je ne connais rien de plus profond que ce qui précède sur la philosophie de la parole.

Il y a des mots, de pure construction rationnelle, qui ne contiennent ni plus, ni moins, ni autre chose que ce qu'on y a mis.

Il y a des mots, exprimant des objets sensibles ou intellectuels, qui peuvent renfermer plus que ce qu'on y a mis.

Les mots, excepté ceux qui sont de pure construction rationnelle, ne sont pas seulement l'œuvre de l'esprit qui les forme, mais encore le cachet des objets qu'ils expriment. Les mots sont à la fois signes de notre pensée (Zeichen), et représentation des choses (Abbild).

L'homme peut, par la puissance de l'abstraction, arriver à prendre les mots surtout comme signes de sa pensée. Il peut aussi en s'ouvrant tout entier recevoir par l'âme entière les données du langage, et concevoir ainsi l'élément propre et principal de la parole.

L'abstraction scientifique et le positif des affaires ne prennent les mots que comme des signes conventionnels, qui sont ce qu'on les fait. Le mouvement oratoire, ou l'élan poétique, prennent les mots comme expressions réelles, qui sont ce que la vérité les fait, et livrent l'âme à la parole telle qu'elle nous est donnée.

Toutes les opérations intellectuelles qui ne divisent pas l'âme, qui sont de l'homme entier, prennent les mots dans leur grand sens, dans leur sens oratoire, poétique, et les traitent comme expressions réelles.

L'éloquence consiste précisément à prendre les mots dans leur sens large (Weitumfassenden).

La source de la lumière, de la chaleur, la source du progrès pour l'esprit humain tout entier, est uniquement dans ces opérations intellectuelles qui prennent la parole dans son grand sens.

Un peuple, un siècle, qui travaille à rejeter le grand sens des mots, qui, sous prétexte de rigueur et de précision, ôte aux mots leur sens indéfini pour leur donner un sens bien circonscrit, et pour en faire des signes invariables qui ne renferment que ce qu'on y a mis, ce peuple, ce siècle, chasse de sa langue, par conséquent de son génie, la lumière, le feu, la force, l'éclat, la jeunesse, la beauté.

Telles sont, dans la pensée de ce grand observateur, les deux manières de traiter la parole, dont l'une prend la parole telle qu'elle est en elle-même, telle que la vie même la produit, et dont l'autre prend la parole telle que la réflexion la fait, et que l'artifice la réduit.

Mais c'est ce qu'il est important d'expliquer beaucoup plus amplement.

II.

D'abord, qu'est-ce que ce grand sens des mots, ce sens large, poétique, oratoire, qu'on appelle l'élément propre de la parole?

Humboldt, dans un autre ouvrage, développe sa pensée sur ce point : « Lorsque l'âme sent que la « parole n'est pas seulement un moyen d'échange « pour s'entendre, mais un vrai monde, que l'es- « prit doit poser entre le monde extérieur et lui- « même : alors l'homme est en voie de trouver et « de mettre dans la parole bien des richesses[1].... A « ce point de vue, l'on comprend la parole, non « comme un tout déjà formé, mais comme une « création toujours en développement..... On sent « que l'idée n'est jamais tout entière dans les mots, « qu'il y a toujours au delà de l'expression quelque « chose que l'esprit doit achever..... On a cette vi- « vante persuasion que l'Être humain porte en lui

[1] Humboldt : über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues Berlin, 1836, p. 205.

« noms. » Dieu présente ainsi les choses à l'âme, dans la lumière du Verbe, et le nom sorti de l'âme, sous l'influence de Dieu et de l'objet, dans la lumière de Dieu, est le vrai nom.

Les vrais mots sont ceux dont Dieu est père, dont l'âme humaine est mère, et dont l'objet créé est l'occasion. La création de la parole articulée est une espèce d'incarnation du verbe dans l'être humain. Mais l'objet même, cette créature de Dieu, n'a-t-il pas lui-même sa ressemblance à Dieu, son éternelle idée en Dieu? Et n'est-ce pas, pour cela même, que Dieu peut réveiller dans l'âme cet idéal en présentant à l'âme l'objet?

Le grand sens des mots est donc celui qui implique, outre l'objet qu'on voit, l'idéal invisible de cet objet tel que Dieu peut le présenter à l'âme, ou tel qu'il est en Dieu lui-même.

Le sens étroit des mots est celui que l'on borne et que l'on arrête à l'objet, tel que nous le voyons de nos yeux, ou tel que notre connaissance présente le définit. Bossuet parle du double sens des mots lorsqu'il dit : « Notre esprit, averti par cette « suite de faits que nous apprenons par les sens, « *s'élève au-dessus,* admirant, en lui-même, et la « nature des choses et l'ordre du monde. Mais les « règles et les principes par lesquels *il aperçoit de*

« *si hautes* vérités dans les objets *sensibles*, sont « supérieurs aux sens [1]. » Le sens étroit des mots, c'est celui qui désigne ces objets sensibles : le grand sens est celui qui montre, dans ces objets, de si hautes vérités !

Voyez maintenant comment procèdent relativement à la parole les deux natures d'esprits que l'on rencontre parmi les hommes qui pensent.

III.

Ces deux natures d'esprits répondent à ce dilemme fondamental qui, dans l'âme, distingue tout : sortir de soi, ou y rester : sortir de soi pour entrer dans l'infini de Dieu, comme le dit Fénelon, ou bien rester en soi, faute d'aimer assez ardemment ce qui n'est pas soi. C'est au fond une distinction morale, et ces deux sortes d'esprits correspondent à deux états d'âmes.

Il y a des esprits qui se resserrent en eux-mêmes, et qui se donnent volontairement des bornes. Ils se terminent à ce qu'ils sont actuellement, et à ce qu'ils voient clairement, pendant que d'autres, au contraire, sont grandissants, c'est-à-dire que, cher-

[1] Connaissance de Dieu et de soi-même, ch. III, XIV.

chant toujours ce qu'ils ignorent, ce qu'ils n'ont pas et ne sont pas, ils enfoncent toujours le regard plus loin que leur lumière présente. Ces derniers pensent avec l'âme entière, les premiers avec la tête seule. On l'a dit : « Il est des hommes qui, lorsqu'ils « tiennent quelque discours ou forment quelque « jugement, regardent dans leur tête au lieu de re- « garder en Dieu, dans leur âme, dans leur cons- « cience et dans le fond des choses. »

Maintenant, comment ces deux sortes d'esprits traiteront-ils les mots survenant du dehors ? Je parle des vrais mots, portant, outre leur sens immédiat et usuel, quelque trace de leur origine, et de leur conception première sous l'influence de Dieu, de l'âme, de la nature des choses.

Les premiers recevront les mots avec froideur, rigueur, défiance, parcimonie. Ils y verront ce qu'on y voit nécessairement, et ce qu'il faut en prendre pour s'entendre et parler. S'ils sont penseurs, ce que nous supposons, ils les prendront comme signes bien définis des pensées claires et arrêtées qu'ils ont déjà. Il n'y a, disent-ils, dans les mots que ce qu'on y a mis. Les plus grands mots du langage humain ne leur apporteront jamais que ce qu'ils y ont mis eux-mêmes, au moment où ils ont fait leur langue et se sont arrêtés : esprits no-

minalistes qui croient que les idées générales sont des mots; que ces mots ne renferment que les notions abstraites que la réflexion y a mises, et qui ne se doutent point que les mots tiennent à des êtres réels sous l'influence desquels ils ont été conçus, dont ils portent l'image et sont des messagers. Ils ne savent pas qu'il y a, bien moins encore dans le son du mot en lui-même, que dans le rapport de ce son avec les autres sons de la même langue, dans l'accent qu'on lui donne, dans l'usage qu'en fait tout un peuple, ils ne savent pas, dis-je, qu'il y a là presque toujours quelque trace de l'origine du mot.

Quant à l'autre nature d'esprits, ils donnent à la parole une plus large hospitalité. Ils lui ouvrent, comme le dit Humboldt, toutes les portes de l'âme, et la perçoivent par l'homme entier. Ils l'acceptent telle qu'elle est en elle-même, dans son élément propre, l'image de la nature des choses, de l'âme, de Dieu. Ils croient que la parole peut leur donner des lumières qu'ils n'ont pas. Ils savent qu'elle représente la pensée de l'humanité plus grande que leur pensée, et la pensée de Dieu plus grande que la pensée du genre humain. Ils ne rejettent pas, dans les mots, le mystère des mots. Ils sentent, lors même qu'ils ne le savent pas comme Leibniz, que

très-peu de mots apportent des notions adéquates, c'est-à-dire ne renfermant rien qui ne soit expliqué. Outre le côté clair des mots, ils en pressentent les profondeurs obscures. Ils croient que la parole, comme la raison, dont elle est le squelette, ne se termine point à son côté clair, mais que sa partie la plus riche est obscure. Outre le disque borné des mots, que définit clairement la réflexion, ils croient à l'auréole immense par où les mots se fondent dans l'immense et universelle vérité : esprits sainement réalistes, ils sentent bien que les mots tiennent aux idées et aux choses, les idées et les choses à Dieu. Ils sentent, dans le mystère de la parole, l'harmonie de ces termes : le mot, l'idée, la chose, l'âme de l'homme, Dieu créateur des choses, et substance des idées. Que s'ils ne savent pas tout ceci par idées claires, ils le sentent et ils l'aiment, ce qui vaut mieux. La parole porte dans leur âme docile et conductrice tous ses esprits, et y répand, outre sa lumière évidente, sa chaleur intime et ses forces cachées. Elle ne s'arrête pour eux ni à l'oreille, ni aux premières couches claires de la réflexion actuelle ; elle va au fond, aux germes enfouis, qui attendaient ; au cœur, dont l'émotion implique ce que la pensée pure ne saurait expliquer ; au sanctuaire de l'âme où elle va réveiller le

sens divin. Pour ces esprits, le mot réveille, non pas seulement la pensée de l'objet, mais le pressentiment de toutes ses harmonies en Dieu, dans l'âme, dans la nature : comme une oreille très-délicate entend, avec un son, tous ceux qui lui répondent harmoniquement, ou plus bas, ou plus haut.

Il y a des noms, dit Homère, que les hommes entendent d'une manière et les dieux d'une autre. Or, les esprits complets sont ceux qui savent entendre les grands mots des deux manières, à la fois comme les dieux et comme les hommes.

Mais ces esprits ne peuvent entendre ces mots des deux manières, que parce que ces mots ont vraiment les deux sens, un sens terrestre borné, un sens divin et infini.

Le grand sens des mots, disions-nous, est celui par lequel ils ressemblent à l'âme et à Dieu.

C'est ce qu'il faut approfondir encore par un exemple.

IV.

Il y a, disent les théologiens, deux sens de la parole de Dieu, sens *littéral* et sens *spirituel,* sens obvie, sens caché, sens ordinaire et sens élevé. Ces deux sens se retrouvent plus ou moins dans toute parole vraie, toute parole étant une sorte d'incar

nation de la raison. Mais si l'on veut connaître l'incomparable modèle d'une parole qui porte toujours avec elle ses deux sens, c'est l'Évangile qu'il faut ouvrir, l'Évangile que saint Augustin nomme un autre corps du Christ ; l'Évangile dans lequel il y a, comme le dit un théologien [1], deux évangiles, l'un visible, historique, temporel, et l'autre intelligible, éternel : de même qu'il y a dans le Christ deux natures, nature humaine et nature divine.

J'ouvre donc l'Évangile. Je prends un mot sorti de la bouche du Sauveur : « J'ai encore à marcher « aujourd'hui, et demain, et le jour suivant..... « J'ai à chasser les mauvais esprits et à guérir, au- « jourd'hui et demain, et le troisième jour je serai « consommé [2]. »

Quel est le sens absolu et universel de ces mots ? Et d'abord qu'est-ce qu'un jour ? Quelle est en Dieu l'éternelle idée qui répond à ce mot ? Est-ce une durée de vingt-quatre heures ? Non, sans doute, puisqu'il y a des mondes où cette durée est différente. Les vingt-quatre heures sont relatives à notre terre. C'est le sens naturel, étroit et terrestre du

[1] Thomassin, d'après Origène.

[2] Oportet me hodie et cras et sequenti die ambulare... Luc XIII, 33. Ecce ejicio dæmonia et sanitates perficio hodie et cras, et tertia die consummor. *Ibid.*, 32.

mot. Mais dans l'ensemble de la création, un jour est une période d'un monde relativement à son soleil ; c'est le temps que met un monde à présenter sa sphère totale à son soleil. Mais ceci est encore un sens relatif, non le sens absolu. C'est un sens relatif au monde des corps. Est-ce qu'une terre cherchant à présenter toute sa surface à son soleil, qui est son centre de lumière, d'attraction et de vie, n'est pas l'image d'un plus haut mystère, et n'est pas le symbole de l'esprit intelligent et libre, travaillant à s'offrir tout entier au soleil des esprits ? Le soleil visible chasse, chaque jour, de toute la surface de la terre, le froid et les ténèbres. Le soleil invisible illumine et féconde les esprits. Dans le sens absolu, un jour c'est le rapport total d'un être à son principe, pour recevoir la vie.

Maintenant, qu'est-ce que cette marche de trois jours dont parle le Christ? Quel est le sens élevé du mot *marcher?* Marcher, est-ce seulement franchir du pied la distance que l'on sait, dans la durée d'un battement de cœur? Non certes, puisque la terre aussi marche, et le soleil aussi, et franchissent des espaces immenses, pendant que nos pieds font un pas. Marcher, c'est avancer; mais avancer, c'est aller vers un but, vers l'avenir que l'on poursuit. La terre, dans ses révolutions, cherche le lieu de son

repos. Oui, une révolution de la terre, c'est-à-dire un jour, un jour n'est autre chose qu'un pas de plus vers la vie pleine et le repos. Est-ce que l'homme marche pour autre chose? Est-ce que le Christ a marché sur cette terre, sinon pour cela seul? Le Christ a marché, comme homme, pour arriver à la vie pleine, c'est-à-dire pour conduire à Dieu, pour élever à Dieu la nature humaine qu'il portait; pour présenter à Dieu le corps entier de l'homme, pour le *guérir*, premier pas de sa marche, ou premier jour. — Il a marché pour donner la vie pleine à l'esprit humain, ou présenter l'esprit humain au soleil de Dieu, et en chasser le froid et les ténèbres et *tout mauvais esprit*, second pas de sa marche, ou second jour. — Il a marché enfin pour donner la vie pleine à son cœur, au centre de son âme, c'est-à-dire pour consommer l'homme en Dieu tout entier, troisième pas de sa marche, ou troisième jour. Et comme le cœur, l'esprit, et même la vie physique de l'homme ne reviennent à Dieu tout entiers que par le sacrifice, on comprend que cette consommation, en un sens, est une mort, et que la mort est une consommation.

Tel est, nous le croyons, le grand sens devant Dieu, de ces trois mots, le *jour*, la *marche* et la *consommation*.

On contestera ce commentaire, j'y consens. On doutera que le Christ ait voulu donner à ces mots ce grand sens ; que le jour soit une période de la vie, relativement à son principe ; que la marche soit le mouvement d'un être quelconque vers son but et sa fin ; que la mort soit la consommation des mouvements, le repos dans le but, et le recueillement dans la lumière et dans la vie. Mais ceux qui contesteront ce grand sens l'ont compris, puisqu'ils le contestent. Mais, si ce sens est compréhensible, il existe : c'est tout ce que je veux.

Ce grand sens possible, compréhensible, se trouve-t-il réellement accompli dans la nature des choses ? C'est une autre question : il y a des esprits qui le croient, et d'autres qui ne le croient pas. Ce sont précisément les deux natures d'esprits distingués ci-dessus, qui ont ou qui n'ont pas la foi dans l'éternel, l'infini, le divin ; dont les uns croient que la parole, qui nous est envoyée, n'est que le vêtement de notre étroite pensée, et dont les autres croient qu'elle est aussi la messagère de l'éternelle pensée de Dieu. Les uns tuent la parole, et la lapident comme un faux prophète, dès qu'elle cherche à leur présenter son grand sens, son sens divin ; les autres disent : Bénie soit celle qui vient au nom de Dieu ! Les uns demeurent stériles et solitaires

dans leur esprit désert; les autres reçoivent la divine parole sous forme de parole humaine.

V.

Il y a donc deux sens des mots, l'un étroit, relatif, prosaïque; l'autre immense, absolu, poétique. Et cela précisément parce que tous les êtres eux-mêmes ont deux sens, l'un par lequel ils se signifient eux-mêmes tels qu'ils sont aujourd'hui, passagers, relatifs et bornés, et l'autre par lequel ils signifient l'idée immuable de Dieu, dont ils sont les images créées, les signes imparfaits, les noms étroits.

Mais ceci est d'une importance souveraine, car nous prétendons en tirer des conséquences scientifiques rigoureuses, savoir : qu'il y a une poésie dans la logique; une logique dans la poésie; que la vraie poésie est savante, raisonnable, et qu'elle n'est autre chose que l'application légitime de l'un des deux procédés de la raison, le principal. Tout ce grand côté de la pensée humaine, le plus haut, le plus noble, le plus fécond, le plus salutaire; celui qui rajeunit, qui vivifie, qui embellit; qui ranime les peuples, les siècles, les civilisations; qui pousse la science aux créations, le syllogisme ne la poussant qu'aux déductions et aux applications, tout ce

côté principal de la vie de l'esprit, était presque banni de la philosophie contemporaine comme lui étant contraire. La logique, science des mouvements de l'esprit, négligeait l'un des deux mouvements, le principal. Nous disons nous, au contraire, et nous l'avons montré [1], que la poésie est un chapitre de la logique, et qu'elle en est le chapitre premier. Réciproquement, en montrant que ce fait immense, universel, nécessaire, de l'esprit humain, qu'on nomme la poésie, n'est que la légitime application de l'un des procédés de la raison, tel que nous nous efforçons de le décrire et de le faire connaître, nous donnons manifestement pour base à nos assertions sur ce point la nature même de l'homme, et le plus grand côté de sa pensée.

On appelle poésie l'élan de la pensée qui voit en beau, en grand, toutes les choses qu'elle regarde, et qui prend la parole dans son grand sens et sa belle acception. Or, Dieu seul est beau, et le beau c'est la ressemblance à Dieu. Il n'y a pas d'autre définition du beau. Rien n'est beau dans les mots, dans les choses, que le point par lequel, mots ou choses, ressemblent à Dieu, à sa force, à sa lumière,

[1] *Voir* notre Connaissance de Dieu, et notre Logique, notamment le dernier chapitre du livre V, ch. III, § 5.

à sa bonté, à son bonheur, et à nos désirs infinis de lumière, d'amour et de félicité. La poésie est l'élan de l'esprit et de l'âme vers cette beauté. C'est l'âme prenant ses ailes pour monter de la terre au ciel, et pour monter jusqu'à Dieu même à partir de toute créature. L'éternelle poésie à laquelle l'homme est destiné consiste, dit saint Augustin, en ce que, dans la vie éternelle, chaque habitant du ciel verra Dieu, non-seulement en lui-même, mais encore dans chacun de ses frères, et dans tous les êtres créés, esprits ou corps, qui composeront le monde à venir. Ce sera là l'éternelle poésie et l'éternel amour. Et ici-bas, comment ne voit-on pas que l'amour, même en cette vie, aussi bien que la science, consiste à voir dans une créature, non sa beauté réelle, mais sa beauté possible, sa ressemblance possible à Dieu? La poésie de l'amour sait voir, à travers une figure et une âme, l'idée de Dieu à laquelle tout cela doit répondre; et l'amour n'est aveugle, la créature ne trompe l'amour que parce qu'elle ne parvient pas à ce degré de ressemblance à Dieu, qui était le degré de gloire auquel Dieu l'appelait. Quant aux très-nobles créatures qui marchent vers leur terme en Dieu, l'amour qu'une âme leur donne n'est plus aveugle : il est seul clairvoyant.

Ainsi l'art aussi bien que la science, la poésie et la métaphysique, l'éloquence et la beauté même de la vie, c'est-à-dire, en un mot, le grand et le principal procédé de l'esprit et de la vie humaine, tout cela consiste à trouver, à montrer, par la pensée ou par la vie, par la parole, par les sons, par les formes, la ressemblance possible des choses à Dieu.

C'est-à-dire enfin, pour rentrer dans la suite de notre pensée, qu'à toute chose correspond un idéal en Dieu, ce que savent tous les vrais philosophes, et c'est pour cela qu'à tout mot nommant les choses, répond un double sens ; un sens étroit qui signifie l'être borné, tel qu'on le voit par le dehors, et un grand sens, un sens immense qui correspond à quelque vue ou à quelque soupçon de l'invisible et divin modèle. La parole a ces deux sens, comme Humboldt, le premier que je sache, l'a scientifiquement établi : « L'esprit peut, comme il le dit, s'at-« tacher à l'un ou à l'autre de ces deux sens, et le « style de l'écrivain, l'action de l'orateur, peuvent « déterminer les esprits à prendre la parole dans « l'un ou l'autre sens. » Seulement il y a des esprits qui prennent le grand sens au sérieux, et d'autres qui s'en laissent charmer un instant, ou même qui n'y trouvent aucun charme. De même il y a des peuples, ou des siècles, qui modifient leur langue

dans l'une ou l'autre direction. La décadence consiste à chasser des mots le grand sens.

VI.

On le comprend, tout ceci est, en philosophie, aussi nouveau que capital [1]. Il faut donc s'efforcer de l'établir aussi solidement qu'il se pourra.

Voici, ce semble, une considération très-propre à fixer l'attention sur ce point, et à en faire soupçonner du moins la rigueur scientifique.

Qui croirait que l'algèbre a plus d'un sens? Ce langage impassible de la géométrie, qui, dans ses longues chaînes d'équations, exprime continuellement des formes et des propriétés géométriques, semblait, jusqu'à ces derniers temps, n'avoir qu'un sens. Telle équation, par exemple, exprime un cercle; elle en est comme le nom, ou plutôt la définition. On comprend cela : une équation est une proposition [2], et une proposition peut définir. Telle équation exprime et définit, par exemple, une ligne droite; telle autre définit un cercle. Toutes les propriétés du cercle et de la ligne sont impliquées dans ces

[1] Saint Anselme a indiqué ces vérités dans le chapitre LXV du Monologium.

[2] $x = y$ est une proposition.

équations. Toutes les transformations algébriques qu'elles subiront, exprimeront des vérités et des propriétés géométriques du cercle et de la ligne, et la combinaison de ces deux équations donnera toutes les propriétés géométriques de la ligne et du cercle dans leurs rapports. Voilà un langage précis, clair, rigoureux, qui ne trompe jamais, où il n'y a jamais une lettre ni un point qui n'ait sa signification géométrique certaine. Il n'y a pas là de vague, dira-t-on, comme dans le vague des mots; il n'y a là qu'un sens possible.

C'est une erreur. Les géomètres contemporains ont montré qu'en un point, l'algèbre est comparable à la musique : on la peut transposer. On peut changer le ton; on peut changer la clef. Mais tandis que la transposition musicale ne reproduit que le même sens, voici que la transposition algébrique reproduit toute une série de vérités nouvelles, rattachées aux premières par un rapport très-simple, mais d'ailleurs tout à fait différentes dans leur forme géométrique visible. Descartes a découvert l'un des sens de l'algèbre, et il a écrit en algèbre un certain nombre de vérités géométriques. Prenez ses écrits tels qu'ils sont : changez la clef, et vous obtenez aussitôt, par cela même, toute une autre série de vérités géométriques cor-

respondantes, sur des courbes différentes de celles que Descartes considérait.

Et pourquoi la langue algébrique se trouve-t-elle avoir plusieurs sens, comme langue de la géométrie? Parce qu'il est vrai qu'en géométrie, comme ailleurs, tout ordre de vérités correspond à d'autres ordres de vérités qui s'y rattachent par des rapports très-simples. De sorte que, si un texte algébrique exprime l'un de ces ordres, il peut dès lors exprimer les autres par une simple transposition qui dépend du rapport des séries.

Il est un mode de transposition algébrique, où à chaque point de l'une des séries correspond une ligne dans l'autre. Il y en a un autre où tout se répond ligne par ligne et point par point [1]. Ainsi à toute série de formes et de vérités géométriques

[1] Si, au lieu de prendre x et y comme coordonnées ordinaires, d'après la donnée de Descartes, on fait signifier à x et à y l'inverse des segments que fait la tangente avec les axes, on obtient une seconde série de figures et de propriétés géométriques, dites *corrélatives* aux premières, et qui leur correspondent *ligne par point et point par ligne*. Que si l'on pose $x = \frac{ax' + by' + c}{\alpha x' + \beta y' + \gamma}$ et $y = \frac{dx' + ey' + f}{\alpha x' + \beta y' + \gamma}$ l'on obtiendrait une troisième série de figures et de propriétés correspondant à la première *ligne par ligne et point par point*, et que l'on nomme *homographique*. Voyez l'*Aperçu historique*, et le *Mémoire de Géométrie*, et le *Traité de Géométrie supérieure* de M. Chasles; ouvrages précieux pour la philosophie des sciences.

que représente une équation, répond, ligne par ligne et point par point, une autre série de formes et de vérités, et de plus une troisième série répond aux deux premières, par un point à chaque ligne, et une ligne à chaque point.

Ainsi l'algèbre n'a pas seulement un sens, ni seulement deux, mais trois au moins, de même qu'à chaque son musical correspondent plusieurs sons harmoniques, deux surtout, et de même que la parole pleine et vraie a plus d'un sens, et même plus de deux, puisqu'elle en doit avoir un dans le monde des corps, un dans le monde des esprits, sans compter son grand sens en Dieu.

La parole sans comparaison la plus grande, la plus vraie qu'ait jamais entendue l'oreille de l'homme, c'est l'Evangile. Suivez-en le sens littéral : c'est une série de vérités. Transposez, changez la clef : au lieu de suivre l'Evangile dans le monde des corps, appliquez tout aux âmes et au monde des esprits : vous obtenez une autre suite dont la première n'était que figure et vêtement, et dont souvent vous verrez la correspondance point par point. Appliquez à l'âme ce qui est dit de Jérusalem, en posant que Jérusalem veut dire l'âme, et suivant toutes les conséquences de ce changement de clef. Appliquez à l'histoire universelle ce qui est dit d'un

homme particulier, en posant tel individu, Lazare, par exemple, comme signifiant l'humanité ; vous avez d'autres correspondances dont souvent, malgré vos faibles lumières, vous comprendrez la fécondité. Enfin allez au plus haut : transportez tout en Dieu, voyez, en tout cela, la vie de Dieu, soit en lui-même, soit par rapport à la création universelle, et vous avez la clef d'un sens suprême autour duquel tous les autres se jouent.

D'où vient la vérité, la possibilité de cette continuelle opération de la pensée, la métaphore? Elle vient justement de ce que la transposition est possible dans la parole articulée, comme dans l'algèbre.

CHAPITRE III.

LES TROIS GROUPES DE LANGUES.

—o—

I.

Mais s'il en est ainsi, s'il est vrai que les différents ordres de choses et de vérités, Dieu, la nature, l'humanité, les esprits, les corps, l'individu, le genre humain, sont en corrélation, parce que Dieu a tout créé conformément à ses idées et aux lois éternelles qui sont lui-même; s'il est vrai que la parole, expression de la vérité, nom des objets, peut, comme la langue algébrique elle-même, exprimer à la fois plusieurs ordres de vérités, ou du moins, comme une note qui implique ses sons harmoniques, peut renfermer, outre son sens direct et principal, d'autres sens harmoniques; s'il est vrai

que les deux sens principaux de la parole sont le sens qui désigne les choses telles qu'elles nous apparaissent, et celui qui désigne les choses dans leur modèle en Dieu; s'il est vrai qu'il y a deux natures d'esprits, dont les uns peuvent être appelés prosaïques, les autres poétiques; dont les uns n'attribuent aux mots qu'un seul sens, le moindre, celui qu'ils font eux-mêmes, et dont les autres attribuent aux mots les deux sens, surtout le sens élevé, tel qu'il résulte de la nature des choses et de leur éternelle essence en Dieu; s'il est vrai qu'il y a des peuples ou des siècles qui suivent ces voies diverses, il en résulte qu'on doit nécessairement trouver des traces de cette grande distinction dans l'histoire du langage humain, dans la nature diverse des langues qui se partagent le globe.

Nous allons essayer de montrer qu'il en est ainsi. Mais comme ni nous, ni la plupart de nos lecteurs ne savent les langues qu'il faudrait comparer, nous ne pouvons ici que recueillir l'opinion des juges compétents. Quant à nous, nous trouverons à cela du moins cet avantage, que nous serons moins exposé à suivre ou à paraître suivre, sur ce point, l'esprit de système.

Guillaume de Humboldt est encore ici notre

guide [1]. Ouvrons l'admirable écrit de ce maître sur la diversité des langues [2]. Commentons-le par sa lettre à M. Abel Rémusat, publiée, annotée et discutée par M. Rémusat lui-même [3]. Joignons-y la notice de M. Silvestre de Sacy sur cette lettre, et son jugement sur la controverse qu'elle soulève entre les deux correspondants [4]. Nous aurons alors la pensée du plus profond des philologues, discutée par des savants spéciaux fort compétents.

Or voici cette pensée, autant qu'une très-sérieuse étude nous a permis de la comprendre.

[1] Le lecteur nous permettra de citer ici une note écrite à la suite d'une conversation que nous eûmes à ce sujet avec M. Burnouf, le 29 novembre 1851. M. Burnouf, que je viens d'entretenir à l'Institut, admire Humboldt, comme philologue, autant que je l'admire moi-même. « C'est, dit-il, une profondeur, une finesse, « une pénétration, un sens du vrai en philologie, poussés si loin, « qu'on ne l'a même pas encore suivi. Ses assertions se démontrent « de jour en jour par des faits nouveaux. C'est comme Newton, dont « les *a priori* ont été confirmés par l'expérience; ou comme La- « place, dont la belle prose scientifique se vérifie par le calcul. « C'est de tous les philologues, sans comparaison, le plus fort. Quant « à moi, je suis son élève... » Nous citerons en lieu utile la suite de cette note.

[2] Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues. Berlin, 1836.

[3] Lettre à M. Abel Rémusat sur la nature des formes grammaticales. Paris, 1827 (Dondey-Dupré).

[4] Notice sur l'ouvrage intitulé : Lettre à M. Abel Rémusat, par G. de Humboldt, extrait du Journal des savants. Février et mars 1828.

Humboldt distingue surtout trois grandes formes du langage humain : la forme chinoise, la forme sémitique (hébreu, arabe), la forme sanscrite et ses analogues, formes indo-européennes (sanscrit, zend, grec, allemand, latin et toutes nos langues modernes européennes). Selon lui, de ces trois formes, cette dernière est la plus parfaite; la forme chinoise est la moins parfaite, et la forme sémitique occupe le second rang. Cet ordre de perfection relative est contestable. Mais ce qui ne l'est pas, c'est que ces trois grands systèmes se classent réellement ainsi, sous le point de vue qu'envisage l'auteur. Humboldt considère les langues sous le rapport de l'abondance et du développement des formes grammaticales. Pour abréger, désignons les trois groupes du nom des trois langues dominantes, chinois, hébreu, sanscrit, et nous dirons, d'après Humboldt et la science tout entière, que les formes grammaticales, presque nulles en chinois, suffisamment développées en hébreu, sont, en sanscrit, développées à l'extrême.

Que sont les formes grammaticales, et à quoi répondent-elles dans la nature des choses et dans l'esprit humain?

Les formes grammaticales expriment ou doivent exprimer les catégories naturelles des choses. Il y

a des substances; ces substances ont des qualités; ces substances peuvent agir ou pâtir, et soutenir des relations diverses. Les formes grammaticales expriment, par des mots ou des parties de mots, ou enfin par la *flexion* des mots, ces catégories naturelles. Elles expriment par la forme même, que tel mot représente une substance, tel autre une qualité, une action, une passion, une relation quelconque.

Or, dit toujours Humboldt, dans cet écrit encore, il y a deux manières de traiter la parole; on peut ou la prendre seulement comme signe représentatif de la pensée, ou la considérer en même temps comme expression de la nature des choses. « Les « nations peuvent, en formant les langues, suivre « deux routes absolument différentes, s'attacher « strictement au rapport des pensées, en tant que « pensées, et n'exiger de la langue que l'énoncia- « tion claire et précise de ces pensées.... ou bien « cultiver la langue comme un monde idéal ana- « logue au monde réel [1]. » Dans le premier cas, celui qui parle et celui qui écoute, ont, sous-entendues dans l'esprit, les formes grammaticales. Dans le second, c'est-à-dire quand l'esprit saisit

[1] Lettre à M. Abel Rémusat, p. 12.

avec vivacité l'analogie des mots aux catégories naturelles des choses, et que le sentiment de cette analogie tient une très-grande place dans l'esprit, ces rapports, vivement conçus, s'expriment nécessairement, et ils s'incarnent dans les sons et la forme des mots.

On entrevoit déjà d'où vient la tendance d'une nation à omettre ou à multiplier dans sa langue les formes grammaticales. Elle dépend de ce que l'esprit cherche, par la parole, à exprimer seulement sa pensée propre et actuelle, ou bien qu'il cherche en outre, sous sa parole, le monde réel et le monde idéal.

Puisqu'il existe des substances, des qualités, des actions, il s'ensuit qu'il y a nécessairement dans toute langue des mots de signification *substantive, qualificative* et *verbale* [1]; mais de plus, il y a les mots qui, ne représentant pas visiblement de tels objets, peuvent être rangés dans diverses branches d'une catégorie, suivant le point de vue sous lequel on les envisage [2]. Or, il y a deux manières de traiter ces derniers; et c'est surtout ce qui distingue les langues [3]. Ou bien on les range tous dans des catégories déterminées; on en fait réellement des

[1] Lettre à M. Abel Rémusat, p. 6. — [2] *Ibid.*, p. 7.
[3] *Ibid.*, p. 7.

substantifs, des verbes, ou des adjectifs; ou bien on les laisse informes, et ils passent de l'une à l'autre catégorie, selon le besoin de celui qui parle. Mais qu'arrive-t-il dans ce cas? Il arrive que l'absence des formes grammaticales de cette nombreuse espèce de mots réagit même sur ceux à qui leur signification assigne ostensiblement une catégorie déterminée, et que ceux-là même, par l'habitude et la tendance à omettre les formes, n'ont plus de valeur grammaticale, et ne sont plus *verbe* ou *substantif*, mais simplement, et selon l'occurrence, des expressions d'idées verbales ou substantives; et ils ne sont pas toujours employés grammaticalement dans la catégorie qu'annonce leur signification [1].

D'où il suit qu'il n'y a de formes grammaticales explicites et précises qu'autant qu'une langue en veut donner à tous ses mots, et il est clair qu'une langue n'en donne à tous ses mots, qu'en les supposant tous analogues au monde réel, où il y a, de fait, des substances, des actions et des qualités.

De sorte que les formes grammaticales naissent de ce qu'une nation tend à regarder la parole comme un monde analogue au monde réel, et à

[1] *Ibid.*, p. 7.

voir dans chaque mot un être individuel; et puis développe en effet cette force poétique dans un idiome naissant. D'ailleurs, en général, la parole est une prosopopée continuelle. Dans chaque phrase un être idéal (le mot qui constitue le sujet de la proposition) est mis en action, comme un être vivant [1]. La distinction du genre des mots, cette distinction propre aux langues classiques, mais négligée par un grand nombre d'autres idiomes, offre un exemple frappant de cette personnification des mots. Elle rentre entièrement dans le côté poétique du langage [2]. Ce n'est pas là un travail raisonné; mais dès que l'imagination active d'un peuple jeune vivifie tous les mots, assimile entièrement la langue au monde réel, en achève la prosopopée, alors les mots doivent avoir des genres, de même que les êtres vivants appartiennent à des sexes [3].

Voilà donc, d'après la grave autorité que nous suivons, voilà les deux manières de prendre la parole, l'une abstraite et l'autre concrète, l'une prosaïque et l'autre poétique; l'une qui ne personnifie point les mots, et l'autre qui les personnifie; l'une

[1] Lettre à M. Abel Rémusat., p. 11.
[2] *Ibid.*, p. 12.
[3] *Ibid.*, p. 13.

qui ne prend la parole que comme un signe de ce qu'on veut dire, l'autre qui la prend comme expression de ce qui est; l'une qui ne voit jamais dans le mot qu'un premier sens obvie, l'autre qui veut y voir sa ressemblance à l'âme entière, à la nature des choses et à Dieu même. Voilà les deux directions principales de la pensée humaine manifestement incarnées dans les langues.

Suivons ces vérités dans la philologie. Regardons les trois groupes de langues, chinois, sanscrit et sémitique.

II.

Et d'abord, voici une langue dépourvue de formes grammaticales, où la grammaire explicite est dans un imperceptible rapport avec la grammaire sous-entendue [1]; où dès lors la parole, dans sa forme extérieure, n'est pas un monde semblable au monde réel, renfermant des substances, des êtres, des personnes capables d'action et de passion : une langue où le nerf du discours, le verbe, n'est pas incarné dans le mot; nul mot n'est verbe, ou du moins n'est jamais, par lui-même, plus verbe que substantif, qu'adjectif ou même particule; le

[1] *Ibid.*, p. 42.

verbe est d'ordinaire sous-entendu, et sans expression dans la phrase, comme dans la parole des enfants qui ne le conçoivent pas encore. Voici une langue où le verbe *être,* l'élément essentiel et vivant de la parole, qui seul pose la proposition comme une vérité objective et subsistante, n'a point sa force, ni sa pleine fonction. Voici une langue, — ce qui est beaucoup plus étrange, — où bien souvent à peine a-t-on besoin de sous-entendre le verbe [1], parce qu'on y peut alors regarder la parole comme une simple équation algébrique, c'est-à-dire comme l'énonciation abstraite de la convenance ou de la disconvenance du sujet avec l'attribut, soit que ce sujet existe ou qu'il n'existe pas. Voici une langue où l'unité de la proposition, à peine constituée, ne permet que de très-courtes phrases, semblables au parler des enfants; où dès lors cette flexibilité longue de la pensée émue, et pleine des nuances délicates qui viennent de l'âme entière et de la consonnance de toutes les facultés, reste sans expression possible [2]; une langue où la parole originale ne rencontre partout qu'obstacles; où surabonde le nombre des phrases faites, invariables, usées et

[1] Lettre à M. Abel Rémusat, p. 19.
[2] *Ibid.*, p. 66.

ternes; où, dès lors, le reste de la langue est un objet de luxe auquel le peuple ne touche pas, et qu'il laisse aux lettrés ; une langue où la moindre proposition, non rebattue, exige, pour être comprise, de notables efforts de réflexion [1], qui paralysent le mouvement et le sentiment; une langue qui, en imposant à l'esprit un travail méditatif continu [2], ne le porte point vers les choses, mais entretient l'activité de la pensée abstraite au détriment de tout ce qui pourrait en varier et en embellir l'expression [3]; une langue dont les mots rares, secs et arides, monotones, monosyllabiques presque tous [4], tombent sur l'oreille comme des coups de marteaux. Voici, dis-je, une langue ainsi faite : on demande à quoi elle peut répondre dans

[1] Il faut en effet, dit M. Abel Rémusat, l'habitude que les Chinois ont de leur langue depuis leur tendre enfance pour les préserver des équivoques et des amphibologies. Encore est-il vrai qu'ils y sont souvent exposés dans la conversation. Aussi n'est-il pas contre l'usage chez eux d'interrompre celui qui parle pour lui demander l'explication des termes que l'on craint de mal interpréter. Cela se fait sans impolitesse, et celui qui est interrompu répond sans se fâcher, et ajoute au terme ambigu un mot synonyme ou opposé, ou ayant quelque rapport avec lui. (Essai sur la langue et la litt. des Chinois, p. 56.)

[2] *Ibid.*, p. 64.

[3] *Ibid.*, p. 68.

[4] *Ibid.*, p. 85.

l'esprit de la race qui la parle, et quel état intellectuel elle suppose et provoque.

Humboldt remarque en maint endroit que ce qui se conçoit fortement et clairement s'énonce nécessairement dans les mots, et que ce qui n'est pas représenté dans les mots frappe nécessairement moins l'esprit, et indique et provoque une lacune correspondante dans le développement intellectuel. Il remarque que « plus l'idée est personnifiée « et se représente sous ses faces diverses à toutes les « facultés de l'homme, plus aussi elle remue, agite « et inspire l'âme; que de même, plus il y a de « vie et de mouvement dans l'âme, plus le con- « cours de toutes ses facultés se réunit dans son « activité, plus aussi elle tend à personnifier ou à « individualiser ses idées, en les sortant de l'abs- « traction [1]. »

S'il en est ainsi, il en résulte qu'en général la tendance intellectuelle de la race dont nous avons décrit la langue, consiste à s'enfermer dans la pensée abstraite et isolée, privée de poésie et de sentiment; à ne point faire passer dans la parole l'ensemble de l'âme; à ne mettre et à ne trouver dans la parole que lumière froide et point de chaleur;

[1] Lettre de M. Abel Rémusat, p. 67.

à ne la prendre et à ne la donner que comme signe d'une pensée réfléchie, et non comme expression de l'âme entière; à ne jamais poétiser ni personnifier la parole, à ne jamais y rechercher sa ressemblance à l'âme, et encore moins sa ressemblance à Dieu; à ne la regarder que comme la signification des pensées que l'on a, et point comme expression de la nature des choses; à ne la pas savoir vivante et plus grande que l'esprit; à la prendre dès lors toujours dans le sens étroit, défini, jamais dans le sens élevé, immense et plus grand que la pensée claire; à n'en saisir en quelque sorte que la matière et le disque tangible, mais non la vie subtile et l'auréole immense. De sorte que si, comme l'enseigne partout Humboldt, il est impossible de considérer la formation des langues diverses autrement que comme une conception de l'âme humaine, sous l'influence de la force divine et créatrice qui lui inspire plus que l'esprit ne sait; s'il est vrai que l'homme ne fait pas sa langue, mais plutôt en découvre en lui-même, avec surprise et joie, les développements inattendus, venus en lui sans lui; s'il est vrai que les grandes diversités des langues viennent surtout des limites plus ou moins étroites qu'apporte chaque nature d'esprits ou chaque race au plein développement et aux données totales du

Verbe inspirateur ; si tout cela est vrai, il faut considérer cette race comme ayant opposé « au génie « créateur des langues » de grandes entraves et d'étroites limites ; comme ne lui ayant point offert toute son âme, ni l'ensemble de ses facultés ; comme ni lui ayant présenté que la surface claire de l'esprit, et non sa profondeur ; comme ne l'ayant ni senti ni regardé lui-même, mais seulement son don ; comme s'étant emparé trop vite de la partie la plus étroite du don, et l'ayant aussitôt isolé dans sa tête, sans lui laisser ses ramifications dans l'âme entière, dans le cœur et en Dieu.

Réciproquement, sous le joug d'une langue ainsi faite, l'esprit n'est jamais porté qu'à la pensée abstraite, au sens étroit des mots ; il ne prend pas les mots comme désignant les choses à la fois dans leur forme bornée, et dans leur idéal en Dieu ; sa langue ne le porte pas à monter, ne l'excite point à déployer ses ailes, à s'élever des choses visibles aux idées éternelles, de la nature à Dieu. Une telle langue n'attirera donc pas vers l'idéal l'esprit de la race qui la parle ; elle ne l'excitera pas sans cesse vers le progrès et vers la perfection ; elle ne lui rappellera jamais Dieu ; elle sera la langue du plus stationnaire des peuples civilisés, la langue du seul peuple qui compte, du moins chez ses lettrés, une

tranquille et traditionnelle possession d'athéisme de trois mille ans. Elle sera la langue de cette antique et universelle philosophie chinoise purement empirique, et toute matérialiste, qui manque en tout de l'idée de la personnalité divine, qui regarde la cause première comme un grand vide, sans âme, sans vie, sans conseil, sans intelligence; qui enseigne que le monde a été créé par hasard, que le destin y règle tout, et que les hommes après leur mort rentrent dans le néant du premier principe; que le ciel ne voit ni n'entend, n'aime ni ne hait, mais qu'il fait ces opérations par le moyen des hommes [1].

Telle est la langue chinoise; telle est son origine psychologique, et son influence sur l'esprit des hommes qui la parlent : et il est bien important de remarquer qu'il ne s'agit point ici d'une langue barbare, mais d'une langue parfaitement cultivée, parfaitement conséquente dans le développement et l'application de son principe; qui provoque à un degré remarquable la réflexion et la rigueur de la pensée; qui traite ses mots comme des signes algébriques, et ses propositions comme des équations; qui, en supprimant les couleurs, les nuances, la

[1] *Voy.* Leibniz, t. IV, p. 108, 133, 136 et 139.

symétrie des formes, et l'harmonie des sons analogues aux idées énoncées et aux mouvements de l'âme, s'affranchit, par cela même, à un haut degré, des liens et des prestiges du langage, et, en renonçant à un avantage commun à toutes les langues, en acquiert un qui ne se trouve dans aucune autre au même degré [1], l'avantage de se présenter comme la forme la plus froidement rationaliste que la pensée de l'homme ait jamais revêtue.

Passons maintenant à ce que Humboldt nomme le groupe des langues *classiques,* le sanscrit et les autres langues de même nature, grec, latin, allemand, et ce qui en dérive.

III.

Le sanscrit est, avec le grec et l'allemand, de toutes les langues la plus opposée au chinois. La construction chinoise trahit, nous venons de le voir, une imperfection d'origine, dont le principe psychologique est un trop faible sens de la parole, une tendance à prendre les mots, non comme vivante expression des choses, mais seulement comme signes de la pensée abstraite. Nous avons aperçu, à

[1] Toutes ces considérations appartiennent à Humboldt.

travers cette forme de la parole, un état d'âme qui ne regarde qu'en soi, non pas en Dieu, ni dans les choses. Si l'esprit, comme il est forcé de le faire par la tendance nécessaire de la raison vers le premier principe, si l'esprit creuse ces abstractions et ces fantômes, il ne découvre que le vide, et ne saisit que le néant. Nous reconnaissons donc ici l'état philosophique qui répond au second degré de l'intelligible divin; qui ne contemple que les fantômes divins et les ombres de ce qui est; état à partir duquel l'esprit peut prendre deux directions contraires, celle de la vraie philosophie, celle de la sophistique. Dans l'un des cas il va vers l'Etre, dans l'autre vers le néant, selon que l'intelligence, frappée de l'inanité des fantômes, veut en conclure, faute de foi, que tout est vide et nul, ou préfère, s'appuyant sur cette foi naturelle que Dieu met dans nos cœurs, affirmer que les ombres supposent une lumière, et les fantômes un corps. Le système chinois, disons-nous, trahit la première de ces deux tendances. Mais le sanscrit exprime-t-il la seconde?

Le sanscrit, selon nous, exprime en effet l'autre tendance, mais avec un excès qui ruine tout. Loin d'aller d'abord au néant, il part du sentiment de l'infinie réalité, mais qu'en fait-il? Il pose que les ombres sont la lumière et les fantômes le corps. Il

affirme l'être, sans mesure. Tout lui devient être et substance. Il réalise toute abstraction, et déifie toute réalité. Il pousse à l'infini tout fini, et n'entend pas que ce fini qu'on voit, et que cet infini abstrait qu'on pense, sont ou l'image visible ou le fantôme intelligible de l'infini réel. Non, il pose, sans vouloir ou savoir distinguer, que cet abstrait est le réel, que ce fini est l'infini. Voilà le panthéisme qui se retourne facilement, nous le savons, en athéisme et nihilisme, mais qui pourtant est, en lui-même, l'excès contraire.

Suivons ces assertions dans l'analyse de la langue sanscrite. Ensuite nous chercherons s'il est un autre système de langue qui paraisse fait pour mieux distinguer ces trois choses : réalité finie, intelligible abstrait, et infini vivant.

Pendant que le chinois sous-entend, supprime dans les mots, renvoie au travail de la réflexion toutes les formes grammaticales, le sanscrit s'efforce d'incorporer dans le son les nuances les plus délicates de ces rapports grammaticaux. Ne l'oublions pas, c'est l'expression vocale de ces rapports par la flexion qui personnifie les mots. Or, le sanscrit est la première des langues à flexions ; le principe de la flexion y règne sans obstacle, et pénètre la langue entière dans toutes ses formes. De sorte que, si le

chinois traite tous ses mots comme autant d'abstractions, le sanscrit fait des siens non-seulement des êtres, mais des personnes. Ce sont des êtres vivants, qui ont leur genre, leur vie, leur sexe, leur fonction, qui agissent ou qui souffrent, qui ont leurs actions, leurs passions et toutes leurs relations déterminées. Le sanscrit personnifie tout.

Douée du plus riche des alphabets, qui articule quelquefois les consonnes de cinq manières différentes, et donne à toutes les voyelles trois degrés d'acuité ou de gravité, cette langue introduit dans le son des nuances que les autres ne connaissent pas. Rien n'est comparable à la richesse luxuriante de ses formes grammaticales, et, par cette multiplicité, elle parvient à exprimer, dans le son, toutes les nuances de la pensée, et toutes les impressions des choses sur l'âme.

Le chinois est monosyllabique. Le sanscrit est la plus polysyllabique des langues, et possède une puissance de composition qui, pour nous, paraît prodigieuse. Parfois elle fond en un seul mot des phrases entières, moins le verbe. De toutes les langues c'est d'ailleurs celle qui arrive le plus à l'unité du mot. Les syllabes sont fondues en un tout si serré, que l'analyse en devient quelquefois difficile. Le mot entier est un tout solidaire. Le moindre

changement d'une des nombreuses syllabes entraîne le changement des autres, tant l'unité du mot y est vivante et délicate. Chaque mot d'ailleurs porte un accent qui règne sur le tout, et en est l'âme.

Ce que fait le sanscrit pour l'unité et pour la vie du mot, il le fait pour la phrase. Aucune langue ne peut développer la phrase avec plus d'étendue, de flexibilité. Au lieu des courtes propositions à construction directe, qui expriment le génie chinois, le sanscrit modifie en tout sens ses constructions, et fort de la précision de ses formes grammaticales, il déploie les luxuriantes ramifications de ses périodes indéfinies. Aidé par une incomparable richesse de conjonctions et de pronoms relatifs, il met en un, dans la phrase, des multitudes de propositions subordonnées, comme il met en un, dans le mot, la multitude des syllabes composantes. Cette langue a une souplesse docile à tout mouvement, une flexibilité que rien n'épuise. On la dirait fluide. Toutes les impulsions s'y transmettent en tout sens, et elle les transmet toutes.

Mais ce qui caractérise cette langue, et montre son énergique tendance à sortir de la pensée pure, et à s'élancer vers les choses, c'est la manière dont elle traite son verbe.

« Par le verbe, dit Humboldt, la pensée aban-

« donne sa demeure intérieure et passe dans la « réalité [1]. » Nous avons vu que le chinois n'a pour ainsi dire point de verbe, c'est-à-dire point de forme particulière pour le verbe. Il n'en a pas beaucoup le sens ou le besoin : il l'exprime peu, quelquefois pas du tout. Le sanscrit, au contraire, traite le verbe avec un art, un respect, un bonheur qui ne peut être surpassé. Il lui donne une forme propre qui le sépare absolument du substantif. C'est dans le verbe qu'il concentre toute sa puissance de personnification. Pour les substantifs, il tolère encore des suffixes non absorbés; pour le verbe il ne les tolère plus. Chaque forme verbale est un tout indécomposable. On n'y peut d'ordinaire découvrir aucune trace d'agglutination ou d'assemblage. C'est l'extrême opposé au chinois. C'est donner au verbe, et à chacune de ses formes, de ses modes, de ses nuances, de ses sens, de ses personnes, une consistance et réalité objective que le chinois lui refuse entièrement. Le génie de cette langue s'élance donc vers la vie hors de soi, autant que le génie chinois s'enferme dans l'abstraction ; et il traite la parole non pas seulement

[1] Der Gedanke, wenn man sich so sinnlich ausdrücken könnte, verlässt durch das Verbum seine innere Wohnstätte und tritt in die Wirklichkeit über. Loc. cit., p. 252.

comme signe de la pensée, mais surtout comme expression des choses, comme image de l'être doué de tous ses attributs, de l'être le plus élevé, l'être actif et intelligent, la personne.

Mais, personnifier sans mesure et sans choix tous les mots, même ceux qui n'expriment pas des personnes, n'est-ce pas une tendance identique à celle qui passe de l'idée d'un arbre à l'idée d'un faune, de l'idée d'une source à l'idée d'une nymphe, de l'idée d'un objet quelconque à celle d'un Dieu? Et n'est-ce pas cette tendance naturelle de la plupart des hommes, qui produit, selon que l'on est peuple ou philosophe, le fétichisme ou le panthéisme? Mais ne nous étonnons pas trop de ces excès de l'esprit humain, et ne les regardons pas non plus comme d'inexplicables folies. Passer de l'idée, ou de la vue d'un objet quelconque, à l'idée de Dieu, c'est précisément le devoir de la raison. C'est ce que cherchait Platon, c'est ce qu'obtient saint Augustin; c'est ce que saint Thomas met en doctrine lorsqu'il affirme : que nous voyons toutes choses dans leurs raisons en Dieu, raisons divines dont la lumière rend les esprits intelligents et les objets intelligibles [1]. L'erreur donc et le mal est

[1] Quæst. disput. q. 10. art. 6.

dans l'abus et la perversion d'une légitime tendance. Aller de tout à Dieu, c'est le vrai, c'est le bien; mais ne pas voir, ne pas sentir l'absolue différence entre le fini que l'on voit, et Dieu, dans lequel, et par lequel seul on voit, entre l'infini abstrait que l'on pense et l'infini vivant, voilà l'erreur. Le mal consiste à prendre le change par le cœur, et à recevoir comme Dieu, ou le fini concret de la nature, ou l'infini abstrait de la pensée. L'erreur, le mal, sont dans cette confusion que souffre le cœur, qu'accepte l'esprit, et que l'on incorpore dans la parole.

Ce n'est donc pas Dieu seul et la vie infinie que le génie indien adore; il adore toute chose. Il adore ses idées confondues en une seule, et avec toutes les choses, et toutes les choses et toutes les idées confondues avec Dieu. L'histoire ici nous le dit clairement : l'Inde est plongée dans le panthéisme, c'est son travers depuis le commencement des siècles; et sa langue est comme l'effet et l'instrument d'un esprit panthéistique, qu'elle propage, et qu'elle continue. Si la Chine manque de foi, l'Inde s'égare dans une foi pervertie.

IV.

Passons au troisième groupe, que représente l'hébreu.

Comparons l'hébreu au chinois et au sanscrit.

Disons d'avance notre pensée entière. Quelques Allemands, aujourd'hui, rabaissent l'hébreu bien loin au-dessous du sanscrit, et de nos langues européennes. On y voit un type inférieur, la langue d'une race qui, comparée à la race indo-européenne, représente réellement une combinaison inférieure de la nature humaine. Cette assertion nous paraît profondément fausse et injuste, tant en philologie qu'en histoire. Ni la langue, ni l'âme de cette race, ne portent trace d'infériorité.

Voyons le caractère comparé des trois langues.

Nous disons que, si le chinois est la langue de l'abstraction, tendant facilement à l'athéisme, si le sanscrit est celle de la personnification universelle des idées et des choses, tendant au panthéisme, l'hébreu occupe, entre les deux, le milieu vrai.

La science allemande, à la suite de Humboldt, voit, dans l'abondance et la délicatesse des formes grammaticales, la perfection relative des langues.

Les formes grammaticales personnifient les mots, font de la langue l'image du monde réel, donnent à l'esprit une tendance sainement réaliste, l'invitent à prendre la parole dans son grand sens, dans son sens lumineux, poétique et profond. Elles habituent l'esprit à ne pas considérer la parole comme signe abstrait, et comme monnaie de convention; mais à chercher respectueusement dans son fond ce qu'y a déposé le genre humain, la nature, et Dieu même. « Il y a un suc dans les mots, dit « Joubert; et quand une fois l'esprit en a goûté, « il y tient: il y boit la pensée [1]. » C'est cette tendance que développent les langues riches en formes grammaticales. Or, les formes grammaticales s'expriment surtout par la flexion. L'abondance, la délicatesse des flexions, d'après Humboldt, fait presque toute la perfection des langues.

Or, le chinois n'a point ou presque point de formes grammaticales, point de flexions. Il ne personnifie point ses mots : il abstrait toujours. Le sanscrit, au contraire, surabondamment riche de toutes les formes grammaticales et de toutes les variétés de flexions, le sanscrit personnifie tout.

Mais est-il conforme à la vérité de tout abstraire,

et de ne rien personnifier? Non, car il y a des personnes : la personne est la plus haute réalité, et Dieu même est personne. Est-il conforme à la vérité de tout personnifier? Non sans doute, car tout n'est pas personne. Qui personnifie tout, confond toutes les natures, fait d'abord de tout être une personne, et puis de toute personne un dieu.

Or, dit excellemment Joubert : « Celui qui sait « nettement distinguer l'âme et le corps, Dieu et « le monde, le modèle et l'ouvrage... qui connaît, « parmi les natures, celles d'en haut, celles d'en « bas, celles du milieu, celui-là sait assez, et même « il sait beaucoup [1]. »

Eh bien, voilà ce que sait faire, mieux qu'aucune autre, la langue de la race sémitique.

Cette race prend-elle sa langue uniquement comme signe conventionnel des choses, comme expression abstraite de la pensée, ou bien sait-elle y voir aussi l'image du monde réel et la divine donnée du vrai? Sait-elle personnifier ses mots? Manque-t-elle de formes grammaticales et de flexions?

Que disent les philologues? « Nous voyons, dans « les langues sémitiques, la flexion dans sa forme

[1] Pensées, t. I, p. 309.

« la plus vraie et la mieux caractérisée [1]... L'on « peut affirmer que la flexion, prise dans son « sens le plus précis, n'est véritablement chez elle « que dans les langues sémitiques [2]. » Humboldt admire « toutes les ressources que les langues sé- « mitiques déploient avec une variété, une finesse, « un sens admirable dans leurs flexions et articu- « lations [3].... En lui-même et techniquement con- « sidéré, l'organisme de ces langues, par sa rigou- « reuse conséquence, par son habile simplicité, « par la convenance bien sentie avec laquelle le « son y exprime la pensée, non-seulement n'est « inférieur à aucun autre, mais l'emporte peut- « être sur tous [4]. »

Mais, où donc commence l'infériorité des langues sémitiques, si la flexion est comme la mesure de la perfection du langage, et si, dans sa vraie forme, elle n'est proprement chez elle que dans la forme sémitique? Le voici : c'est que ce groupe « circonscrit la flexion dans certaines bornes, tan-

[1] Humboldt. In semitischen Sprachen die Flexion in ihrer wahrsten und unverkennbarsten Gestalt. Über die Verschiedenheit 2c.... (p. 188).

[2] Die eigentlichste Flexion, in Gegensatz bedeutsamer Anfügung, gerade in ihm wahrhaft einheimisch ist. *Ibid.*, p. 307.

[3] *Ibid.*, p. 139.

[4] *Ibid.*, p. 308.

« dis que, dans les langues sanscrites, la flexion « traverse de part en part tout l'organisme de la « langue, et s'y joue avec la liberté la plus en- « tière [1]. »

Mais, je le demande, qui ne voit immédiatement, d'après la propre thèse de la philologie contemporaine, qu'à ce compte, la langue sémitique est la langue de la vérité? La forme chinoise défigure la réalité par défaut, en abstrayant toujours, et ne personnifiant jamais. La forme indo-européenne défigure la réalité par excès, en personnifiant tout [2].

[1] Humboldt, p. 188.

[2] Nous avons cité ci-dessus la première partie d'une note écrite par nous à la suite d'une conversation avec M. Burnouf. Voici la seconde partie de cette note :

« M. Burnouf trouve trop dur d'affirmer que le birman n'a pas de verbe. Seulement, dit-il, c'est le système chinois poussé à outrance. Nul mot n'est verbe par lui-même. Le birman a d'autres racines que le chinois, mais c'est le même système. Il en est de même pour le cophte, toujours selon M. Burnouf; c'est encore le système chinois, mais avec de tout autres racines. Il n'y a pas de relation historique déductive entre le cophte et le chinois; mais il y a le même système spontanément éclos sur deux points différents, en vertu des lois psychologiques naturelles.

« M. Burnouf admet cette classification : 1° groupe chinois, birman, cophte; on dira *chamite* si l'on veut; 2° groupe indo-germanique ou *japhétien;* 3° groupe *sémitique.* Et il trouve très-permis de contester cette assertion de Humboldt que, comme perfection, le groupe sanscrit est au premier rang, le groupe sémitique au deuxième, et le groupe chinois au dernier. Il admet que le manque de flexion est

La forme sémitique seule représente la nature des choses telle qu'elle est. La flexion manque à la forme chinoise. Elle occupe tout dans la forme sanscrite. La forme sémitique l'emploie, dans ses justes limites, avec un sens exquis et dans sa forme la plus vraie. La flexion, entendue dans son vrai sens, lui appartient en propre. Donc cette puissance poétique qui s'incarne dans le langage par la flexion, qui personnifie la parole, la traite comme une image vivante de l'univers, de Dieu et de la nature, cette puissance, dans son exercice le plus vrai, se trouverait appartenir en propre exclusivement à la race sémitique.

« La flexion, dit toujours Humboldt, a, dans les « langues sémitiques, un autre sens que dans les « autres langues [1]. » Elle y a son sens vrai. Elle sert à modifier la signification des mots. Et cette flexion proprement dite consiste dans une transformation intérieure des mots par le changement des voyelles sans le changement des consonnes. La racine est un type que le génie sémite transpose, par une opération intellectuelle incarnée dans sa

une imperfection, mais que l'excès de la flexion peut être aussi une imperfection. Si donc le chinois manque de flexion, le sanscrit peut être considéré comme une langue à excès de flexion. »

1. Loc. cit., p. 346.

langue. C'est un même type qu'il regarde, tantôt en Dieu, tantôt dans l'âme et tantôt sur la terre. C'est ainsi que tous ses mots semblent avoir plusieurs sens, l'un plus haut, les autres plus bas. Et c'est ainsi que le génie sémite distingue « le monde « et Dieu, l'ouvrage et le modèle, les natures d'en « haut et les natures d'en bas, » tout en proclamant leur rapport.

Que veut-on dire quand on reproche aux langues sémitiques l'absence des termes abstraits, et qu'on nomme ce système le groupe des langues sensuelles? On nomme *sensuel* ce système, parce qu'il procède, plus qu'aucun autre, par métaphores, et emprunte ses racines aux formes de la nature visible. Humboldt répond d'avance à ce reproche lorsque, affirmant « que la flexion se trouve dans « les langues sémitiques à l'état le plus vrai, » il ajoute, « qu'elle y est jointe avec le plus délicat « symbolisme [1]. » Humboldt nomme *symbolisme* ce que d'autres préfèrent nommer *sensualisme*.

Mais écoutons un grand maître en ces matières : « Plus le style a de corps, plus il est moral. S'il

[1] In semitischen Sprachen die Flexion in ihrer wahrsten und unverkennbarsten Gestalt, und verbundem mit der feinsten Symbolisirung. Über die Verchiedenheit....p. 188.

« arrive que la langue se perfectionne tellement « qu'elle devienne toute physique, cette révolution « en causera une dans les mœurs [1]. »

Pourquoi cela? Parce que « quand la pensée s'i- « sole et parvient à rendre abstrait aux yeux de « l'esprit ce qu'il y a de plus réel et de plus solide « dans le monde, et pour les sens et pour le cœur, « tout est douteux, et tout peut être contesté [2]. » Pourquoi encore? Parce que d'ordinaire « les ter- « mes abstraits non-seulement ne sont l'appella- « tion d'aucun être véritable, mais ils n'expriment « même aucune idée fixe, et, en accoutumant l'es- « prit à ne pas s'entendre, ils accoutument la « conscience à ne pas juger.... La plupart des ter- « mes abstraits sont des ombres qui cachent des « vides [3]. »

Oui, le génie sémite craint les termes abstraits. Il sait qu'ils représentent mal ce qui est. Il sait que la création est réelle, et que Dieu est la plus haute réalité. Il n'aime point cette métaphysique évanouie qui rend abstrait ce qui est sensible, mais il aime et pratique cette métaphysique véritable qui incarne ce qui est invisible, et rend vi-

[1] Joubert, Pensées, t. I, p. 311.
[2] *Ibid.*, p. 312.
[3] *Ibid.*, p. 313.

sible ce qui est caché. Il parle par symboles, comme Dieu parle par la nature. Mais s'arrête-t-il à la figure matérielle du symbole? Loin de là; nul ne voit aussi bien le modèle dans l'ouvrage, Dieu dans la création, sans confondre jamais ce fini et cet infini. Il devine, et il lit dans les mots « ce taux « secret et caché, qui, placé dans le sein de chaque « chose, comme un abrégé d'elle-même, en mar- « que exactement le vrai poids et le prix [1]. » C'est-à-dire que, dans le sens étroit des mots, il voit leur sens immense. Il donne un ciel à chaque figure, et un céleste écho à chaque son qu'il prononce. Il voit Dieu, comme il le dit lui-même, à travers les êtres visibles. Il est plus poëte que l'Indien, qui est poëte avec excès, fiction, mensonge, luxuriance, monstruosité : il est poëte avec sobriété, vérité, simplicité, grandeur divine. La fiction lui est impossible, et la mythologie lui demeure inconnue. Tout est chez lui réel et historique. L'Indien voit en chaque chose un Dieu, identique à chaque chose. Le Sémite ne voit qu'un seul Dieu, créateur de toute chose, dans l'univers entier. Le Chinois ne voit rien que la terre seule, et au delà de la terre l'abstraction. L'Indien personnifie tout être,

[1] Joubert, Pensées, t. I, p. 136.

voit, dans les animaux, les âmes des saints et des héros, et, dans ces âmes et dans ces corps, Dieu même. Pour lui tout est Incarnation : il attend et il rêve de perpétuelles incarnations divines, et traverse l'histoire en dormant son merveilleux rêve. Mais le peuple de Dieu n'attend qu'une seule incarnation, et quand elle est venue, il meurt, comme le palmier qui a donné son fruit. Il sort de ses limites et de sa terre, qui, dit-il, a donné son fruit (*terra dedit fructum suum*). Il perd sa nationalité, et devient peuple œcuménique. Et le peuple nouveau sorti de ses entrailles, ou plutôt de son âme, cette race morale et intellectuelle, qui est la race chrétienne ; cette race aujourd'hui, sous nos yeux, est seule et sans partage reine et maîtresse du monde, pour la culture utile du globe, pour la transformation de tout le genre humain dans la paix, la justice et l'amour.

V.

Ces longs développements, bien incomplets encore, que nous avons donnés sur la parole articulée, nous semblaient nécessaires dans ce livre de la Connaissance de l'âme. L'âme se développe en

intelligence par sa vie dans les mots, comme elle se développe en amour et en volonté, par sa vie au milieu des hommes. La parole de l'homme est pour l'homme l'excitateur visible de la pensée, et l'homme lui-même est l'excitateur apparent de l'amour. Mais les esprits sont libres, et ils répondent diversement soit à la parole, soit à l'homme, selon qu'au fond ils répondent à Dieu. De là des races morales et intellectuelles vraiment diverses. Nous nous sommes efforcé de montrer la profondeur de ces diversités par une comparaison saillante, et n'avons pas craint d'affirmer que les esprits, égaux en tant que raisonnables, se séparent librement en races et en espèces distinctes. Nous voudrions, par cette comparaison violente, avertir et frapper les esprits en voie de développement, qui peuvent encore croître et grandir, ou s'arrêter et se fixer, ou peut-être même redescendre. Eux, qui sont créés pour être hommes, et qui sont libres de s'élever à la stature entière de l'homme, qu'ils tremblent, par leur paresse ou par leur faute, de rester ou de devenir animaux. L'obstacle, l'*arrêt,* qui fait les espèces inférieures, c'est l'égoïsme qui s'enferme, et qui se satisfait en soi. La force de progrès est dans la foi, l'amour qui sort de soi, et qui s'élance ; elle est dans le respect et dans l'humilité, qui adhère,

et qui se soumet à la vie, plus grande que nous. Il est vrai que chaque homme, selon le siècle, la race, la langue qui forme son esprit, est soumis à certaines conditions fatales; mais Dieu, d'abord, juge les esprits selon ce que chacun reçoit. Puis, toutes les langues humaines renferment les conditions fondamentales et nécessaires du développement. Puis enfin, Dieu, toujours présent à chaque esprit, supplée à ce qui manque, et, selon la très-secrète et invisible fidélité du fond des cœurs, pousse les âmes droites au sens élevé de la parole. D'ailleurs, aujourd'hui, toute langue se trouve régénérée par l'union du Verbe éternel à la nature humaine, à son corps, à son âme, à son intelligence, à sa parole. La parole divine est sur terre, et se répand comme un esprit nouveau dans toutes les langues, et donne à toutes la grande vie des mots. Il y a, surtout en Europe, dès aujourd'hui, dans toutes les langues, un sens chrétien des mots. Et nous adjurons les esprits qui aspirent à la plus haute culture, de se défier des formes nationales, des influences étroites, particulières de la langue du pays, et du langage spécial du groupe intellectuel où ils vivent. Il faut savoir éprouver les langages, si nombreux dans chaque langue, comme saint Jean dit qu'il faut éprouver les esprits. Il y a, dans

chaque langue, le grand langage, et le divin langage, et le langage étroit, et prosaïque et vide, et stérile, et abstrait. Choisissez le divin, c'est le grand et le vrai. C'est à la fois celui de la beauté et de la vérité.

Par exemple, je dirais à la jeunesse allemande : Prenez garde à la ductilité fluide et à la luxuriante richesse de votre langue, qui, par sa puissance d'inversion, de décomposition et de composition, de facile création des mots, exprime toute fantaisie, ne résiste point à l'erreur, se plie à l'arbitraire, prend toute forme individuelle, si capricieuse qu'elle soit; de même que, dans ses traductions, elle peut s'étaler mot sur mot, comme un vernis, sur toutes les formes, quelles qu'elles soient, de toute langue et de tout auteur. Votre langue, c'est vous qui nous l'avez appris, votre langue est le sanscrit d'Europe. La flexion aussi la traverse de part en part, y multiplie les formes grammaticales, y personnifie tout, jusqu'au Néant, comme nous l'avons vu de nos jours. Si vous cédez à la pente physique de vos mots et de votre grammaire, vous allez droit au panthéisme, d'où vous êtes facilement rejetés au nihilisme, qui est le choc en retour du panthéisme. Evitez ces écueils grossiers; développez, par votre belle langue, purifiée dans l'es-

prit chrétien, les merveilleuses richesses de votre poésie, les délicates nuances et les hardiesses heureuses de vos pensées, les mystiques profondeurs de vos âmes, les harmonieuses symphonies de vos cœurs.

Apprenez à la race anglaise à corriger, par son effort, la dureté de ses mots, la roideur circonscrite de leur sens, la nullité de sa grammaire, sa pauvreté relative de flexion, sa tendance monosyllabique, sa difficulté poétique, le peu d'écho de sa parole pour le grand sens des mots. Le mal est réparable, car le génie chrétien transfigure toutes les langues.

Quant à la France, qu'elle garde son admirable langue. Qu'elle la défende des tristes mutilations qu'au dernier siècle la plate philosophie matérialiste et incrédule commençait à lui faire subir, décolorant les mots, les enfermant dans le sens étroit, comblant les plus profonds, éteignant les plus chaleureux, leur ôtant et l'auréole et le mystère, n'y voulant voir que l'idée claire et arrêtée, n'y prétendant puiser que ce qu'on y a mis soi-même. Qu'elle la défende aussi de ces retours contemporains en sens inverse : du génie de l'obscurité, de celui de l'énormité ; du faux lyrisme, de l'image vide, et de la barbarie des inversions, et des pré-

tentions créatrices, et des introductions violentes au sein des mots connus de sens nouveaux, inouïs, impossibles : effets et formes de l'esprit sophistique et panthéistique qui nous a visités quelque temps.

LIVRE TROISIÈME.

ÉTUDE DES TROIS PUISSANCES DE L'AME.

—o—

CHAPITRE Ier.

ÉTUDE DE LA SENSIBILITÉ.

—o—

I.

Il y a trois puissances dans l'unité de l'âme. La seconde naît de la première ; la troisième procède des deux autres. Cela est vrai pour la vie de l'âme dans l'âme, comme pour la vie de l'âme dans le corps. C'est ce qu'a démontré, je crois, le premier livre de cet ouvrage.

Au second livre nous avons étudié la parole, admirable instrument par lequel notre seconde puis-

sance, et par suite la troisième, se développent à partir de la racine de l'âme. Il nous faut, dans ce troisième livre, étudier de plus près chacune des trois puissances : le SENS, l'INTELLIGENCE, la VOLONTÉ.

Notre première puissance a reçu des noms très-divers, tandis qu'on ne varie jamais sur les deux autres. Elle a été souvent appelée l'*âme* proprement dite, comme dans cette pensée de Joubert : « Dans notre enfance souvent notre âme est bonne, « quoique notre intelligence et notre volonté ne le « soient pas. » Bossuet la nomme le *fond* de l'âme; d'autres le *centre* de *l'âme*. Bossuet ailleurs, la désignant par une de ses faces, la nomme le *trésor des données,* ou la *mémoire*. Saint Augustin lui donne aussi ce nom ; et ailleurs il la caractérise bien plus profondément, par le nom d'*entrailles de l'âme* (*viscera quædam animæ*). Thomassin l'appelle *sens secret* qui touche les choses mêmes. Descartes, qui considérait trop exclusivement l'idée claire, confond cette mystérieuse racine de l'âme avec l'intelligence et la volonté, ou plutôt il ne l'aperçoit point.

Nous nommons cette première puissance le SENS ou bien la SENSIBILITÉ. Essayons de l'analyser.

Et d'abord n'oublions jamais que l'âme est une; que, dans sa vie réelle, tout est dans tout; que,

dans cette première puissance, sont impliquées l'intelligence et la volonté, par une inévitable loi qu'il faut nommer la *pénétration mutuelle des facultés*, ou, si l'on veut, la *circumincession* des facultés, comme on nomme, en théologie, *circumincession* de personnes la loi correspondante dans le mystère de la sainte Trinité.

L'impression reçue par le *sens* est nommée *sentiment*. Le sentiment est un germe posé dans la première puissance de l'âme ; la perception claire est ce germe développé dans la seconde puissance ; et la réaction volontaire qu'excite le sentiment perçu est son développement dans la troisième.

Par exemple, une *sensation* est une espèce de sentiment. La sensation proprement dite dépend de la première puissance ; mais la perception claire qui en résulte dépend de la seconde. Il faut bien se garder de confondre ces mots.

Le sentiment est, en lui-même, une sorte d'intelligence sourde et de volonté instinctive, double élément mêlé, à la fois *représentatif* et *affectif*, qui pousse d'une part à la perception claire, et d'autre part à l'acte de volonté. C'est l'attrait du désirable et de l'intelligible, qui pousse l'âme à la fois à la connaissance et à l'amour.

Ce qui caractérise notre première puissance, le

sentiment, c'est qu'il est instinctif, obscur, passif. Ses fonctions propres s'opèrent en nous sans nous, indépendamment de notre connaissance et de notre liberté, comme les fonctions de la vie nutritive, dans le corps, sont soustraites, disent les physiologistes dans leur langage, à la perception de la conscience et à l'influence de la volonté. Cette première puissance de notre âme, cette sphère profonde est donc celle de la vie cachée, celle des fonctions que Dieu ou la nature opèrent en nous sans nous; ordre de fonctions que la plupart des philosophes ont remarquées, sans pourtant les décrire assez, ni les classer utilement [1]. L'âme sent

[1] Nous trouvons, dans un écrit récent, une description de cette première puissance de l'âme considérée dans son élément *perceptif*. Nous la citons avec bonheur, car nous tenons à ne point parler à partir de nous seuls, mais, s'il se peut, à partir de Dieu, avec la voix et l'esprit de nos frères, afin que la vérité règne pendant que l'homme s'efface. L'auteur appelle ici *perception spontanée*, ce que nous appelons *le sens*, ce que d'ailleurs Leibniz nommait *perception sourde*. Sauf une réserve, le mot est admissible. Quoi qu'il en soit, voici la description du fait psychologique : « Le caractère propre de « la perception est la passivité. Il est facile de le comprendre pour « quiconque admet, ce que nous établirons plus tard, qu'elle est « le premier instant de la pensée. Car le principe de notre vie in- « tellectuelle, comme le principe de notre être n'est pas en nous, il « n'est pas nous : ce n'est pas nous qui nous donnons l'être, ce « n'est pas nous qui nous donnons la vie : nous recevons l'être « avant d'être, la vie avant de vivre, l'intelligence avant d'être in-

tout ce qui est. De là résulte la division fondementale, naturelle, certaine, des éléments de la sensibilité : il y en a autant que d'objets propres à agir sur notre âme. Or, tout peut agir sur notre âme. « L'âme, dit Bossuet, est capable d'être ren-« due conforme à tout. » « L'âme, dit un physio-« logiste, touche son corps et elle se touche elle-« même, et elle touche Dieu [1]. » « L'âme, selon « Leibniz, est le miroir de l'univers et tout vient « s'y représenter. » Dieu, nos semblables et la nature agissent sur nous : notre âme aussi réagit sur elle-même instinctivement : ainsi, Dieu d'abord, puis notre âme et les autres âmes, puis la nature visible, sont les trois grands objets qui peuvent produire en nous des impressions. Les impressions produites par la nature physique sont nommées *sensations;* on réserve aux autres le nom de *sentiments :* mais dans les sentiments, il faut évidemment distinguer le sentiment qu'a l'âme de sa propre vie, d'avec les sentiments qui peuvent venir de Dieu. Or, cette triple capacité de sentir ces trois choses, le corps, l'âme elle-même et puis Dieu, re-

« telligent, la pensée avant de penser : nous sommes passifs avant « d'être actifs.... » M. l'abbé Hugonin, Ontologie, p. 30.

[1] M. Bérard, de Montpellier.

çoit trois noms, *sens externe*, *sens intime*, *sens divin*, selon l'objet.

Il y a des philosophes qui n'admettent pas ce que nous appelons le *sens divin*. C'est par inattention, ce semble; car ceux même qui réduisent la sensibilité à deux choses, le sens *externe*, qui a pour objet la nature, le *sens intime*, dont l'objet est l'âme, admettent pourtant qu'il y a dans l'âme quelque chose qui sent Dieu, ou du moins qui l'atteint. Quelques-uns, il est vrai, pensent qu'il n'y a rien dans l'âme qui soit capable de sentir Dieu, et qu'on ne peut l'atteindre que par la raison pure. C'est une profonde erreur. Ces philosophes sont aussi ceux qui pensent que nous n'avons d'autres effets de la présence de Dieu que la présence des idées nécessaires, l'idée de cause, celle d'unité, celle d'infini. Penser ainsi c'est mutiler l'âme : c'est en ôter le sanctuaire : c'est en extirper la racine.

D'autres semblent voir comme nous, mais parlent autrement. Tel écrivain qui nomme *raison* ce par quoi l'âme est en rapport avec Dieu, est forcé, par la nature des choses, d'appeler la raison un *sens*, parce qu'il est trop manifeste que l'âme sent Dieu : « La raison, dit-on, est en nous une sorte « de *sens* sublime, dont l'objet propre est Dieu,

« comme le moi est l'objet du *sens intime*, comme « la nature est l'objet des *sens extérieurs* [1]. » C'est fort bien dit, sauf un seul mot. Mais par contre le mot *sens sublime* est excellent. Il y a donc trois formes de la sensibilité, dont l'une est un sens sublime qui sent Dieu. Il suffit qu'on nous accorde ce point.

D'autres enfin, dans l'analyse de la sensibilité, distinguent le sentiment du beau, le sentiment du bien ou sens moral. Qu'est-ce que le sens moral, ou le sens du beau, si ce n'est le sens divin? Qu'est-ce que le beau? C'est la conformité d'une chose à Dieu. Qu'est-ce qui est bien? C'est la conformité d'un acte à la volonté de Dieu. Plus un objet ressemble à une idée, une idée à une âme, une âme à Dieu, plus tout cela est beau. Ressemblance à Dieu, disaient les anciens, c'est la beauté et la vertu. De sorte que le sens moral et le sens du beau ne peuvent être que des manifestations du sens divin.

Entrons plus particulièrement dans l'analyse du triple sens de l'âme : sens externe, sens intime, sens divin.

[1] M. Saisset, Manuel de philosophie, Théodicée, I, 32.

II.

Dans la sensation extérieure, c'est l'âme qui sent, par son corps, le monde des corps

L'âme sent les choses à la fois telles qu'elles sont et telle qu'elle est.

Mais, comme elle est l'image de Dieu, et que la création aussi nous annonce Dieu, c'est toujours la même vérité que, par la sensation, nous montre et la nature des choses et la nature de l'âme, c'est-à-dire l'impression des choses telles qu'elles sont, et la sensation de l'âme telle qu'elle est.

Mais, dans la vie saine de l'âme, aussi bien que dans celle du corps, aucune puissance particulière n'agit isolément. La sensation, évidemment, doit éveiller la sensibilité entière. Ellé doit même éveiller les deux autres puissances, mais surtout les deux autres régions du sens, savoir, le sens intime et le sens divin. Et il en est ainsi, disons-nous, quand l'âme est saine. Car dans l'âme que l'Évangile nomme mauvaise (*oculus nequam*) l'impression de la nature visible s'arrête dans les ténèbres et l'opacité de la sensation mate, et ne retentit pas jusqu'aux deux autres sens, celui de l'âme et celui de Dieu. Dans l'âme saine et simple, au contraire, les organes du sens extérieur, pour me servir du

terme évangélique, sont « des réflecteurs de lumière, » qui, par la vue des objets sensibles, vont à une certaine vue de Dieu, ou pour mieux dire, éveillent en nous le sens divin. Pourquoi cela ? Toujours parce que Dieu est et vit, que tout ce qui est et vit agit sur tout, que l'âme a le pouvoir d'être rendue conforme à tout, en d'autres termes, de tout sentir; parce que Dieu porte le monde visible par son verbe qui est lumière, et que dès lors, comme le dit la sainte Écriture, « les perfections invisibles de Dieu sont visibles dans la création, » c'est-à-dire médiatement et indirectement visibles dans les réflecteurs de lumière qui sont nos sens; c'est-à-dire encore que la vue du monde par le sens nous élève aux idées. Mais comment ?

Une sensation éveille l'âme. Cette sensation sera-t-elle transformée pour devenir idée? En aucune sorte. Cette sensation deviendra-t-elle en nous, soit une majeure de syllogisme, soit un point de départ d'induction, pour qu'une opération logique, sans autre donnée, en tire l'idée de Dieu? En aucune sorte. Tout cela est également impossible. Tirer par voie d'identité l'idée de Dieu d'une sensation, est toujours et absolument impossible. Tirer, par voie de transcendance, l'idée de Dieu d'une sensation est impossible sans une autre donnée. Et

cette autre donnée, quelle est-elle? C'est le sens divin actuellement éveillé. C'est Dieu même se faisant sentir. On ne connaît pas Dieu sans Dieu, on ne monte pas à Dieu sans Dieu [1].

Quoi qu'il en soit, nous disons que la sensation doit éveiller la sensibilité entière. Mais, par le fait, l'expérience nous le montre assez, et c'est la plainte perpétuelle des moralistes, la sensation le plus souvent enveloppe et absorbe tout notre sens, et même notre âme entière. L'homme animal, dont parle saint Paul, est dans la sensation et y demeure. Tout homme d'ailleurs débute par la prédominance du sens externe. Beaucoup d'hommes y restent toujours. Ces derniers appellent science l'analyse de la sensation; ils en tirent, par voie d'identité, ce qu'ils y trouvent: et ils affirment l'équation des détails de la sensation à sa totalité. Cela ne va pas loin. C'est le matérialisme.

[1] Cette doctrine, nous l'avons énoncée dans nos deux précédents ouvrages, depuis les premières pages de la *Connaissance de Dieu*. Et nous avons depuis longtemps défini le procédé qui démontre l'existence de Dieu, ou qui s'élève aux idées nécessaires, universelles, à partir des données sensibles contingentes : « Ce procédé de « l'âme qui s'élance, sans intermédiaire, mais appuyée sur Dieu, « à une affirmation plus grande que le point de départ ostensible « de la pensée. » (Préface de la seconde édition de la Connaissance de Dieu.)

Si quelques-uns s'isolent, soit par la vie, soit par abstraction factice, dans les données du sens intime, pris à part, ce sera l'idéalisme. Quelques autres voulant s'isoler dans le sens divin seul, produisent le mysticisme. Il en est qui, voulant séparer la pensée de toute donnée du sens, vont à la sophistique, au nihilisme, au scepticisme. Ces déchirements de la vérité sont le fait des esprits étroits et faibles, qui manquent d'élan ; qui n'ayant ni la connaissance, ni surtout la pratique du procédé de transcendance, demeurent dans celui des trois mondes, ou plutôt dans celle des trois idées où ils se placent d'abord, celle du monde, celle de l'esprit humain, celle de Dieu.

Tous les hommes sont placés d'abord dans le monde inférieur. Et, comme le dit saint Paul, ils voyagent loin de Dieu. Cela veut dire, outre les autres sens de cette divine parole, que la sensation prédomine, et puis le sens intime, mais surtout que, naturellement, le sens divin est faible. Et c'est pourquoi tous les moralistes enseignent que l'homme doit remonter, du dehors au dedans, et du dedans vers ce qui est plus haut que nous, en d'autres termes, du corps à l'âme, de l'âme à Dieu. Or, ce que la morale fait pour la vie, la logique le fait pour l'esprit. Elle remonte. Étant donnée la

sensation, elle s'y appuie non pas pour y rester, non pas pour se borner à l'analyse, mais pour aller, par voie de transcendance, sous le ressort du sens divin, à l'idée dont la sensation est l'image. Et c'est là l'induction véritable, et l'usage véritable que l'esprit fait des données sensibles.

Mais arrivons au sens intime.

III.

L'âme, par son corps, sent le monde extérieur, et puis aussi son propre corps. La physiologie montre les filets nerveux qui atteignent le monde du dehors; elle montre aussi ces autres filets nerveux, qui plongent dans la profondeur des entrailles, et font sentir les états généraux de la vie corporelle.

De même, dans sa vie propre, non corporelle, l'âme ne sent pas seulement ce qui n'est pas elle, mais elle se sent surtout elle-même. Elle se sent, elle se voit, elle se veut, et elle s'aime. Elle s'applique à elle-même ses trois puissance, sentir, connaître, vouloir. — Mais ne parlons ici que du *sens*.

L'âme se sent. Elle sent très-vaguement toute cette immensité qu'elle est. Elle sent cette possibilité, dont parle Bossuet, d'être rendue conforme à

tout. Elle sent cette prodigieuse essence, pleine de germes, dont Thomassin parle ainsi : « Germes « d'idées, mêlés à notre essence, à la propre subs- « tance de l'âme, de l'âme qui, à sa manière, est « toute chose ; qui n'a besoin que de se déployer, « d'analyser les fibres qui la composent, pour con- « naître tous les intelligibles [1]. »

Elle sent ce fond, et ce centre d'elle-même par lequel elle touche Dieu d'un tact secret et incorporel [2]. Mais ceci rentre déjà dans le sens divin dont nous parlerons ci-dessous.

Que dire de ce sens obscur, ineffable, par lequel l'âme se sent, sinon qu'il est principe de connaissance et de volonté ; et que, s'il est oblitéré ou étouffé dans l'âme, par le tumulte, la pétulance, la grossièreté violente du sens physique, l'âme est privée de sa racine propre? La vie de l'âme dans l'âme ne se déploiera pas.

A plus forte raison le sens divin ne pourra vivre

[1] Ex idæis coessentiatis, id est ex ipsa animæ substantia, quæ essentialiter suo quodam modo omnia est, atque ita se ipsam explicando, fibrasque quibus complexa est, excutiendo, intelligibilia omnia intelligit. Dog. theol., lib. I, cap. xx.

[2] Ex contactu arcano quo unum et apex mentis Deum corporeo quodam tactu contrectat, sentitque magis quam intelligit. Dog. Theol., lib. I, cap. xx.

dane une âme presque privée du sens intime : la vie de l'âme en Dieu ne se déploiera point.

Tout serait dit, peut-être, sur le sens intime pris à part, s'il n'était nécessaire d'ajouter deux points fort importants, peu connus, et dont ne parlent pas d'ordinaire ceux qui étudient l'âme.

Ceux qui étudient l'âme scientifiquement sont, la plupart, dans ce préjugé cartésien, que ce qui n'est pas l'idée claire n'est rien. Ils oublient ce qu'a dit Senèque : La raison n'est pas toute en lumière : sa partie la plus riche est obscure et cachée [1]. Ils ignorent ce que dit Leibniz : qu'il y a dans l'âme, comme dans le corps, des choses dont l'âme ne s'aperçoit pas. Ils ignorent ce que dit Bossuet, « qu'outre nos idées claires et distinctes, il y en a « de confuses et de générales qui ne laissent pas de « renfermer des vérités si essentielles qu'on ren- « verserait tout en les niant [2]. » Ils n'admettent pas ce mot de Joubert : « Les idées claires servent à par- « ler ; mais c'est presque toujours par quelques « idées confuses que nous agissons. Ce sont elles « qui mènent la vie [3]. » Ils admettent cette erreur

[1] Ratio non impletur manifestis. Pars ejus major ac melior in occultis est.

[2] Bossuet, Lettre CXXXIX à un disciple de Malebranche.

[3] Tom. I, p. 157.

capitale : « L'âme a conscience de tout ce qu'elle « fait, elle connaît qu'elle le fait et le rapporte à « elle-même. »

Or, précisément, la première puissance, le *sens*, pris à part, distinct et de la connaissance et de la volonté, est obscur, implicite et confus : il n'est qu'instinct et lueur vague, au lieu de pensée claire et d'acte libre. Et comme il est, de beaucoup, la plus vaste région de l'âme, il s'ensuit que le préjugé cartésien rend impossible la psychologie, en excluant tous les faits de l'âme qui ne sont pas des connaissances claires ou des actes de liberté, et qui sont justement la racine et la source de tout le reste.

Or, voici un fait psychologique qui n'est ni pensée claire, ni acte libre, et qui nous paraît être, par excellence, le fait du sens intime pleinement éveillé, et saisi dans son énergie la plus haute, et la plus étendue.

Ce fait, nous l'avons observé en nous-même un grand nombre de fois. Nous sommes certains que beaucoup d'autres âmes l'ont observé. Mais nous ne l'avons jamais rencontré bien décrit. Cependant, nous ne pouvons douter qu'une étude attentive des écrivains mystiques ne nous fournisse abondamment les mêmes observations.

Voici le fait. Il nous est arrivé quelquefois, ne fût-ce que pour une heure, de sortir du tumulte des distractions et des passions qui nous accablent tous presque toujours.

Il nous est arrivé de reprendre, pour un instant, possession de notre âme. Et c'est alors que nous l'avons sentie.

Mais qu'avons-nous senti ? qu'avons-nous éprouvé ? Nous dirons tout, même ce qu'a vu notre imagination. L'imagination, en effet, n'est-elle pas une de nos facultés légitimes ? Pourquoi donc la fait-on synonyme d'erreur et d'illusion ? Pourquoi donc la nommer « la folle du logis ? » La raison, je vous prie, est-elle moins folle dans ses égarements ? Mise à sa place, la noble et poétique puissance est saine, utile : elle est donnée de Dieu, comme la raison et comme la liberté. Donc, soit par le sens intime tout empirique, soit par la poésie du sens intime, voici ce que nous avons cru sentir.

Dans ces moments lucides, de délicate sensibilité intérieure, nous avons cru sentir en nous la vraie forme de l'âme, le plan vivant, à la fois idéal et réel de notre âme dans sa beauté et son intégrité.

Voilà ce que nous avons cru sentir. Mais, en réalité, indépendamment de notre croyance su

ce point, qu'avons-nous éprouvé? Quels sont les faits d'expérience interne? Les voici :

En contraste avec la turbulence obscure, la tristesse inquiète, la dispersion et l'affaissement de la vie ordinaire, notre âme et notre corps paraissaient transparents, lumineux, pleins de force et de sérénité, de recueillement et de paix.

Je sentais comme une forme intérieure, portée de Dieu, portant mon corps; une forme pleine de force, pleine de beauté et pleine de joie. Je voyais, par l'imagination, non pas factice, mais vraie, une forme de lumière et de feu, me portant tout entier : forme stable, toujours la même, souvent retrouvée dans ma vie, oubliée dans les intervalles, et toujours reconnue avec transport et avec cette exclamation : « Ah! voilà l'état vrai! »

Cette forme refait le corps, et tant qu'elle se maintient, elle en gouverne la tenue, le mouvement, et toute la vie, et semble vouloir le rendre plus léger, plus souple, plus droit, plus haut. Elle semble en vouloir resserrer l'unité, en réveiller les forces dormantes, en pénétrer les points obscurs, rapprocher les fonctions trop longtemps isolées, dissiper les langueurs, dévorer ou dissoudre les germes des maladies. Cette forme change l'expression de la face, le timbre de la voix, la nature du

regard. Elle fait sentir avec une puissante énergie, dans l'âme et dans le corps, la différence entre ce qui doit être et ce qui est. C'est alors que l'on comprend cette plainte : « Nous sommes, par notre faute, « un mauvais style sur une pensée divine : La belle « chose que Dieu dit, nous l'écrivons bien mal : « Notre réalité ne s'adapte pas bien à notre beauté « idéale. » Mais, lorsque la belle forme intérieure est éveillée, elle repousse avec la plus délicate chasteté toute émotion mauvaise et passionnée. Le moindre mouvement de colère ou d'orgueil, de sensualité, d'abattement ou de tristesse, l'altère et la ternit, et la met en souffrance sensible, continue et insupportable ; et cela pour des heures, et quelquefois des jours, jusqu'à ce que les suites de l'émotion soient comme absorbées par la vie, purifiées par le feu. Que si l'homme se livre au péché, et s'il accepte l'état faux, l'état d'orgueil et de colère, de tristesse et de sensualité, aussitôt la belle forme est détruite ; elle disparaît, et l'on en perd jusqu'au souvenir. On n'y croit plus.

Que de fois l'ai-je sentie porter mon corps, réveiller, raffermir, ranimer tout ! Et puis je l'ai perdue !

Mais il ne s'agissait pas seulement de mon corps. Tout cela, au contraire, était surtout spirituel, mo-

ral, intelligible. C'était, dans l'âme, le retour de la force et du courage, de l'espérance et de la paix dans la confiance. Le fond obscur et implicite des entrailles de l'âme sentait, et semblait dire ceci : Mon idéal se peut réaliser : le voici vivre en moi pour un instant! Tout ce que j'aime, et pense, et veux, tout mon bel avenir, le développement de toutes mes facultés, mon vrai but, et mon souverain bien, tout cela est, et m'attend, et me touche, et me porte, et me forme, et me vivifie. O mon âme, restons donc ici, nous y sommes bien!

Tels sont les faits, les sentiments, les impressions que l'âme éprouve. Et voici, quant à nous, ce que nous pensons de ces faits.

Selon nous, cet ensemble de sentiments constitue l'état vrai de l'homme : état très-rare pour nous, qui en parlons ici, et rare aussi, nous le croyons, pour la plupart des hommes. Les retours de ce sentiment intérieur constituent, au milieu de la turbulence ordinaire, et de la folie habituelle de la vie, les intervalles lucides. Ce sont les heures de relation vivante et vraie entre notre vie telle qu'elle est sur la terre, et notre vie telle qu'elle doit être, et telle qu'elle est dans l'idéal qui est en Dieu. L'éternelle idée que Dieu même a de nous, et qui est Dieu, s'imprime, par moments, avec plus

de force dans cette réalité finie et défectueuse que nous sommes. Notre âme, comme resaisie par Dieu, reprend, pour un temps du moins, sa forme, sa ressemblance à Dieu, sa force et son domaine. Elle rentre en possession d'elle-même et resaisit le corps et le réforme, pour un instant, à son image.

Mais qu'est-ce que cette forme et cet état, au point de vue théologique? Je l'ignore. Est-ce un état purement naturel, et l'âme reprend-elle naturellement, par intervalles, sa véritable forme, comme les orbites des corps célestes, au milieu de leurs variations continuelles, reviennent, par intervalles marqués, à la circonférence parfaite? Ou bien est-ce un effort de la grâce actuelle, par lequel Dieu, qui ne cesse de verser son soleil sur les méchants comme sur les bons, cherche à reprendre l'âme, en lui faisant sentir sa loi, sa vie, son idéal et sa beauté? Ou bien serait-ce l'état de grâce senti par l'âme? Ou bien encore le phénomène intérieur se reproduit-il à différents degrés, tantôt naturellement, et tantôt surnaturellement, tantôt par la grâce actuelle, qui excite et qui passe, tantôt par la grâce qui demeure et qui sanctifie? Je l'ignore pleinement.

Cependant il est bien à croire que, dans tous les états humains possibles, Dieu fait sentir à l'âme,

de temps en temps, et avec plus ou moins de force, sa beauté idéale et sa vraie forme. C'est pour cela qu'il donne à presque tous les enfants la beauté. Il imprime d'abord la beauté, naturelle ou surnaturelle, et dans leur âme, et dans leur corps, miroir de l'âme. Les enfants, dans leur innocence, sentent ce bien presque habituellement dans leur corps, et, par le sens intime, dans leur âme. De là vient leur naïf bonheur, et leur joie presque continuelle, et leur plénitude d'espérances. Nous, qui avons perdu l'innocence, nous ne le sentons plus que dans certains moments heureux d'innocence réparée. C'est alors que tout l'intérieur est rempli de paix, de joie et d'harmonie, et que la poitrine veut chanter [1].

L'âge des premières passions flétrit cette forme d'âme dans la plupart des hommes. La beauté intérieure s'efface; celle du dehors ne se soutient pas. Le corps, peut-être, se maintient à peu près, par la solidité, la régularité du moule physique; mais si la forme idéale intérieure n'y est point, c'est comme une beauté vide et fausse. Si la beauté vivante de l'âme subsiste, quelle que soit la forme

[1] Si das pacem, si gaudium sanctum infundis, erit anima servi tui plena modulatione. Imit.

physique, il y a, dans tout l'homme, grâce et attrait. Si les deux se rencontrent, c'est la suprême beauté possible sur la terre.

Quoi qu'il en soit, cet état d'âme est l'état vrai. Cet état seul, plus ou moins senti, est la source des grandes pensées, des idées ayant source et vie dans notre âme, et des vigoureux actes de liberté, dans la lumière et dans le bien.

Voici le second point, fort important encore, et peu connu, qu'il nous faut indiquer dans cette étude du sens intime. C'est que l'âme, par le sens intime, sent en elle-même les autres âmes.

L'âme doit sentir autrui comme soi-même, pour pouvoir, en développant ce sens dans la lumière et dans la liberté, pratiquer la grande loi : « Aimer « son prochain comme soi-même. »

D'ordinaire, ceux qui analysent l'âme, parlent bien peu de ce sens d'autrui : on ignore même des faits que l'expérience pourrait constater chaque jour. Mais qui a l'expérience interne ? Qui observe et connaît son âme? Quand donc introduirons-nous, dans la science de l'âme, l'observation expérimentale, et ses conditions nécessaires ?

Comment ne sait-on pas encore que nous pouvons sentir, et sentons en effet, les mouvements des autres âmes ?

Ce sens d'autrui tient au sens intime. C'est, en effet, par le même sens que nous devons sentir nous et les nôtres, notre âme et l'âme de nos semblables.

Les chrétiens qui prient le savent bien, lorsque, dans la charité fraternelle, ils s'envoient des prières et des bénédictions d'un bout du monde à l'autre. Dieu les transmet. L'âme les ressent. Là est peut-être le fondement naturel de cette grande chose surnaturelle que l'Eglise catholique nomme la *communion des saints*. « C'est en Dieu, c'est en ce « centre, dit Fénelon, que se touchent les hommes « de la Chine et ceux du Pérou. » Déjà la science est obligée de reconnaître la transmission des mouvements d'une âme à l'autre, surtout dans les grandes crises morales, comme à l'heure de la mort, et particulièrement entre les âmes unies par l'amitié, l'amour, les liens du sang. Il y a là des réalités historiques expérimentales qu'il n'est plus possible aujourd'hui de nier [1]. Les mouvements de toutes

[1] S'il est possible, ce que nous ne devons pas examiner ici, de provoquer une sensation chez un homme, en fixant avec force notre pensée sur lui, il se pourrait aussi, qu'en pensant avec exaltation à un ami éloigné, un mourant fît naître en celui-ci une illusion des sens, un fantôme, un bruit imaginaire. Les cas de ce genre qu'on ne saurait expliquer autrement, et dont Wieland rapporte un exemple, ne sont pas rares ; il s'en est présenté entre autres dans ma famille. Je sais que bien des fables sont mêlées à ces faits, mais les rejeter

les âmes retentissent dans chaque âme. Les mouvements quotidiens ordinaires s'y neutralisent par leur diversité et multiplicité, et l'habitude les rend très-peu sensibles. Mais certains grands mouvements passionnés d'une masse d'hommes, emportent parfois l'individu, comme un grain de poussière dans un tourbillon. D'autres fois, de fortes émotions d'une âme amie et proche, proche par l'amour, non par le lieu, viennent retentir dans une autre âme, de manière à ce que l'impression soit sentie, et occupe de son influence l'homme entier, jusqu'à faire connaître à l'esprit sa cause et son point de départ. Les innombrables et continuelles variations que chacun sent en soi, ces étranges et brusques passages, sans cause connue, de la joie et de l'enthousiasme à la tristesse et à la prostration; et les affaissements dans la bassesse de la sensualité, et les résurrections subites, et les retours vers la lumière, tous ces mouvements, plus rapides que le temps, ne viennent pas seulement de notre liberté, ni seulement de l'influence du corps, des aliments, des heures du jour; ils viennent encore, et des influences actuelles de Dieu dans l'âme, et

tous, ce serait renoncer à toute foi historique. Burdach, Physiologie, t. I, § 633.

de l'influence actuelle des autres âmes et des autres esprits.

IV.

Nous dirons peu de chose par nous-même du *sens divin*. Nous laisserons surtout parler un de nos maîtres.

Dieu est dans l'âme, puisqu'il y est toujours pour la parler, et lui parler. L'âme pure et ordonnée sent Dieu, en même temps qu'elle se sent elle-même. Ce sens de Dieu implique le sens moral, le sens du beau, le sens du vrai. C'est parce que l'âme sent Dieu qu'elle sent ce qui est beau, ce qui est bien, ce qui est vrai, c'est-à-dire ce qui ressemble à Dieu. Ce sens doit diriger les autres. Quiconque en est privé perd tout. Celui-là est privé de toute force pour remonter; il a perdu la séve de la croissance morale et intellectuelle. Il n'a pas perdu la raison, comme Platon le remarque, mais il la dirige, ou la peut diriger, en sens inverse du vrai. Il a sa liberté, mais l'applique mal. Faute de ce sens divin, toutes les ressources de la logique peuvent être tournées à démontrer que Dieu n'existe pas, et que le principe de toutes choses n'est pas l'être infini, mais le néant. Les faits sont bien

connus. Par ce sens au contraire, l'âme prend ses ailes, et du sens extérieur qui ne montre que la nature, elle vole et monte à Dieu, parce que, par le sens extérieur uni au sens divin, elle voit la nature comme belle, c'est-à-dire comme digne de Dieu; elle la voit non-seulement dans ce qu'elle est elle-même, mais encore rapportée à Dieu. Par ce sens, uni au sens intime, elle voit l'âme, non-seulement en elle-même, mais encore comparée à Dieu, et comme image de Dieu : elle voit l'âme comme indéfiniment perfectible en beauté, en sagesse, en bonté, c'est-à-dire en Dieu. Ce sens, qui est le sens de l'infini, peut seul nous faire conclure Dieu, voir Dieu, aimer Dieu, à la vue de notre être borné.

Mais l'âme ne peut-elle abuser du sens divin? Assurément elle en peut abuser, et tous les faux mystiques en sont la preuve.

L'âme, sous l'influence du sens divin, tel qu'il se trouve naturellement dans l'âme, peut aimer ou sa douceur intime, ou sa forte impulsion vers la vertu, la vérité, la liberté. Là même elle peut déjà choisir entre soi et ses joies d'une part, Dieu et sa volonté sainte d'autre part. Par l'amour *affectif*, disent les théologiens, l'âme reste en soi; par l'amour *effectif*, elle en sort, et il n'est de vertu qu'à ce prix. Les vertus, comme le dit si bien Thomassin,

sont des élans de l'âme hors d'elle. Il y a, même en ce point, deux amours : amour sensible, corrupteur, égoïste, puis amour fort, purifiant et désintéressé. Par celui-ci, l'âme monte à Dieu, grandit en lui ; par l'autre, elle ne va qu'à profaner Dieu, attirant peu à peu ses dons, comme s'exprime l'apôtre saint Jacques, dans ses concupiscences pour en jouir [1], et voulant, si l'on peut s'exprimer ainsi, faire descendre Dieu dans les sens. Non que Dieu ne veuille descendre, à la fin, même dans les sens; mais il ne veut venir que dans les sens purifiés par le sacrifice, et non plus corrompus et tournés à la sensualité. Mais le faux mysticisme appelle Dieu dans les sens corrompus, comme ces juifs infidèles qui corrompaient la manne, en la gardant par avarice, malgré l'ordre de Dieu. Le mysticisme, à force de dire « Dieu seul, » refuse le travail, la vertu, et la lutte de la liberté morale, comme le travail de la raison. Il dit « Dieu seul, » mais il veut dire « Dieu pour moi » et non pas « Dieu pour Dieu. » Il parle d'anéantissements de la pensée et de la liberté, et en effet, il va où le mène son point de départ, à la folie et à la volupté. C'est l'histoire du faux mysticisme.

[1] Ut in concupiscentiis vestris insumatis. Jac. IV, 3.

Cet abus du sens divin est aussi l'un des principes du panthéisme, si voisin du faux mysticisme. A force de rendre la créature passive, et de vouloir l'anéantir dans ses opérations, on finit par dire qu'elle n'est pas, et que Dieu seul est tout.

La fausse conscience vient de l'abus, comme de la perte du sens divin. On sent mal Dieu, on falsifie ses inspirations : on prend pour inspirations de conscience, la masse confuse des impressions quelconques qu'on sent en soi.

Cette difficulté prévenue, pour décrire plus amplement ce sens divin lui-même, nous ne saurions mieux faire que de citer et traduire en entier le chapitre de Thomassin qui en traite et qui porte ce titre : « Au-dessus de l'intelligence, il y a un sens « secret qui touche Dieu, plutôt qu'il ne le voit ou « ne le comprend [1]. »

I. « Au-dessus de l'intelligence [2], il y a le centre

[1] Supra vim intelligendi est sensus quidam arcanus, quo Deus tangitur magis, quam cernitur aut intelligitur. Theol. dog., lib. I, cap. XIX.

[2] Supra intelligentiam est apex mentis, arcanus sensus, contactus quidam obscurus, augurium unum, silentium mentis, quo sentitur magis Deus quam intelligitur, tangitur potius quam videtur.

Liquet etiam ante et supra vim intelligendi esse in ipso mentis apice quemdam sensum arcanum, tactumque, quo res sentimus magis quam cognoscimus, tangimus magis quam intelligimus. Hoc

de l'âme, le sens secret, le mystérieux contact, le pressentiment, l'unité silencieuse de l'âme qui sent Dieu, plutôt qu'elle ne le conçoit; qui le touche, plutôt qu'elle ne le voit.

« On ne peut douter qu'au-dessus de l'intelligence, il n'y ait, au centre de l'âme, un sens secret, un tact, qui sent les choses avant de les connaître, les touche avant de les concevoir. C'est la source du rayon de l'âme ou le centre de l'âme; c'est l'unité même de l'esprit, par lequel il atteint, en quelque manière, l'incompréhensible lui-même, l sentant vaguement, sans savoir ce qu'il est; nous sentons même ce qu'il n'est pas, sans savoir autrement ce qu'il est.

« Ces choses paraissent se contredire; car si j'ignore entièrement ce qu'il est, comment savoir qu'il est? On ne peut savoir qu'une chose est, qu'en sachant de quelque manière ce qu'elle est. Et si

est summum mentis fastigium, et unum mentis, quo ipsum incomprehensibile utcumque apprehendimus; sentimus quod sit, nec intelligimus quid sit; sentimus quid non sit, nec intelligimus quid sit.

Hæc alioquin conflictarentur; nam si nescias penitus quid sit, quomodo scies quod sit? Non potest sciri quod sit, nisi aliquatenus sciatur quid sit illud quod est. Item si nescias quid sit, quomodo scies quid non sit? Nam ideo aliqua ab eo submoves ut indigna, quia de ejus dignitate magnifice sentis. Sed hæc alioqui pugnantia, ita concordabunt, si uno, si apice mentis, si augurio quodam innato

j'ignore toujours ce qu'elle est, comment saurai-je ce qu'elle n'est pas? Je n'en puis nier certaines choses, comme indignes de lui, que si déjà j'ai de lui quelque haute opinion, quelque grand sentiment.

« Cela s'accorde cependant, si l'on comprend que l'unité de l'âme, son centre simple, par un pressentiment inné, sent qu'il existe quelque chose d'inénarrable et d'incompréhensible, tandis que l'esprit ne voit pas ce qu'est cet incompréhensible.

II. « Les anciens philosophes le savaient. Que dit Platon? « Quand tu affirmes la divinité, dit-il, « c'est peut-être qu'une certaine parenté divine te « fait affirmer et aimer cet être auquel tu tiens.... « Toute âme a soif du bien; c'est pour le bien

sentiatur inenarrabile et incogitabile aliquid esse; quid vero illud sit, mens ipsa non intelligat.

II. Probatur id primo ex antiquis philosophis.

Ita decreverunt antiqui philosophi : Plato : « Quando Deos esse « asseris, cognatio quædam forte divina ad rem tibi conjunctam « affirmandam colendamque ducit. » Item alibi rursus : « Bonum « omnis anima expetit, ejusque gratia agit omnia; augurans esse « aliquid, dubitat tamen, neque sufficienter quid sit comprehen- « dere potest. » Ubi non tam intellectione quam augurio et cognatione Deum apprehendi notat. Plotinus : « Si quis ipsius (amoris) « principium ponat antiquam ipsius pulchri insitam animabus ap- « petitionem, cognationem, et quamdam sine rationis actu co- « gnationis perceptionem, is a veritate non abhorrebit. » Summum

« qu'elle fait tout ce qu'elle fait : elle pressent « qu'il existe, mais elle hésite, et ne sait ce qu'il « est. » C'est donc bien moins l'intelligence que le sens, selon Platon, qui atteint Dieu, par une secrète affinité. « Si quelqu'un, dit Plotin, pose « comme principe de l'amour cet éternel désir du « beau, inné à l'âme, cette parenté de l'âme avec « le beau, alliance que notre âme aperçoit sans « acte rationnel, celui-là n'est pas loin du vrai. » La beauté souveraine, selon Plotin, s'aperçoit donc par l'affinité de l'âme avec cette beauté même, par ce sentiment clandestin qu'en a l'âme avant toute connaissance et tout raisonnement. « Je crois, dit « Proclus, que, dans l'âme, la faculté de connaître

pulchrum vult percipi cognatione mentis cum ipso, et hujus cognationis clancularia sensu omnem rationem et cognitionem antecedente. Proclus : « Unde puto animæ intellectualem facilitatem « vim habere comprehendendi formas intellectuales, et differentiam « quæ est inter ipsas. Ipsum vero mentis fastigium, et florem, et « substantiam copulari cum unitatibus ipsorum entium, et per has « cum ipsa divinarum omnium unitatum occulta unione (id est cum « Deo). Ubique enim similia simili cognosci dicimus, sensu sensi- « bile, opinione opinabile, cogitatione cogitabile, mente intelligibile. « Igitur ipso uno agnoscitur id quod est maxime unum et ar- « cano arcanum. » Intelligibilia igitur intellectu attinguntur, at Deus cum super intelligibilis sit, vi aliqua intellectum superante attingetur. Jamblicus : « Cohæret nostræ ipsi substantiæ de Diis « innata cognitio. Est nempe judicio omni et concilio melior, nec « non ratione et demonstratione prior, etc. Imo si verum fari licet

« saisit les formes intelligibles et leurs différences. « Mais c'est le centre même de l'esprit, sa subs- « tance, ou si l'on veut son germe, qui touche les « unités mêmes de chaque être, et par elles l'unité « cachée de toutes les unités, c'est-à-dire Dieu. Les « sens connaissent les choses sensibles, le raison- « nement le lien des vérités, l'esprit la vérité elle- « même : chaque chose est connue par son ana- « logue dans l'âme : donc le mystère de l'unité se « connaîtra par l'unité mystérieuse de l'âme. » C'est-à-dire que l'esprit atteint l'intelligible ; mais Dieu étant plus qu'intelligible, doit être atteint par une force supérieure à l'intelligence même. « La connaissance de la divinité, dit Jamblique, « est dans la substance même de l'âme. Cette sorte « de connaissance est plus qu'un jugement, est an- « térieure à toute raison, à toute démonstration.... « S'il faut tout dire, ce n'est pas même une connais- « sance, c'est un contact des choses divines. » Selon Jamblique la connaissance de Dieu précède toute connaissance, ce n'est pas même une connaissance, c'est un contact.

« ne cognitio quidem est, ipse divinorum contactus. » Cognitio igitur Dei omnem cognitionem antecedit, et nec cognitio est, sed potius contactus.

III. « Les Pères de l'Eglise pensent de même. Saint « Denis, par exemple, dit : « Ce qui est en soi-même « ineffable et mystérieux, n'est atteint par notre « âme que d'une manière également ineffable et « mystérieuse, par une union qui dépasse l'intelli- « gence et la raison. » — Et plus bas : « Il est une « sainte connaissance de Dieu, qu'on possède à « travers l'ignorance, quand l'âme s'unit à ce qui « est au-dessus d'elle, c'est-à-dire quand, sortant « de toute chose et d'elle-même, elle s'unit au rayon « d'en haut qui alors illumine pour elle cette in- « sondable profondeur de la sagesse. » — Et ailleurs : « L'âme entre dans l'obscurité mystique de « l'inconnu, où elle dépose toute compréhension « scientifique ; unie à l'incompréhensible par la

III. Ex Dionysio et ejus interpretibus.

Ita etiam decreverunt Patres ecclesiæ. Dionysius : « Rebus inef- « fabilibus et ignotis, modo ineffabili ignotoque conjungimur, se- « cundum eam unionem quæ potentiam nostræ aut rationis aut in- « tellectionis excedit. » Et infra : « Est divinissima Dei notitia, quæ « per nescientiam accipitur, secundum illam quæ supra mentem « est, unionem, quando mens a rebus omnibus recedens ac de- « mum semetipsam deserens, desuper fulgentibus radiis unitur, « quibus in illo inscrutabili sapientiæ profundo collustratur. » Et rursus alibi : « In caliginem vere mysticam incognoscibilitatis ingre- « ditur, in qua omnes scientificas apprehensiones excludit ; penitus « incognoscibili per omnem cognitionis vacationem secundum me- « liorem partem copulatus ; et eo ipso quo nihil cognoscit, supra

« meilleure partie d'elle-même, et dans l'oubli de « la connaissance, elle connaît ce qui la dépasse « au moment où elle cesse de connaître. » Voici donc Dieu connu dans l'absence de la connaissance, Dieu atteint par l'union, avant tout acte d'intelligence, perçu par l'ignorance, par l'unité de l'âme, et non par notre esprit ; touché enfin plutôt que vu.

« Il y a, dit saint Maxime, une ignorance qui « connaît Dieu. C'est elle qui ramène l'âme à cette « simplicité plus élevée que la pensée : la pen- « sée multiplie ses actes, se divise et se réunit, « n'étant pas elle-même l'unité. Mais il y a une « voie de transcendance, au-dessus de tout intel- « lect, où l'âme est simple, sans discernement ni

« mentem cognoscens. » Ubi vides cognosci Deum sine cognitione, attingi unione intellectionem omnem antecedente, sciri nesciendo; mentis unitate, non intellectione : palpari magis quam videri.

Sanctus Maximus : « Ignoratione Deus cognoscitur, per quam in « simplicitatem redigimur, supra cognitiones ; hæ enim multiplica- « tione dividuntur, iterumque conjunguntur, cum non sint uni- « tas. Idcirco omnem de Deo intellectionem transcendendo, sim- « plices efficimur, ignorantes deinde et non discernentes, propter « unitatis statum, permanentes, et firmiter in unitate consistentes. » Omnis ergo intellectio transcendenda est, et summa mentis simplicitas, summa unitas adhibenda ad Deum attingendum. Pachymeres in idem caput Dionysii : « Sacri doctores divinas uniones vocant, « notiones illas divinæ et incomprehensibilis essentiæ. »

« vision, mais stable et consistante dans l'unité. » Ainsi, dépasser toute intelligence, et rappeler l'esprit à sa simplicité et à son unité, serait la voie pour saisir Dieu. Pachymère, à propos de ce même texte de saint Denis, disait : « Les saints docteurs « appellent unions divines les connaissances de « l'incompréhensible essence de Dieu. »

IV. « Quand l'âme, dit saint Grégoire de Nysse, « a laissé, non-seulement tout ce qui est perçu par « les sens, mais encore tout ce que voit l'esprit, et « se recueille plus avant encore, elle arrive enfin, « par cet élan, jusqu'à l'invisible et l'incompré- « hensible lui-même. C'est là voir Dieu ; car la vi- « sion de Dieu ne consiste pas proprement à le « voir, puisqu'il excède toute connaissance, enve- « loppé qu'il est dans son incompréhensibilité. »

IV. Gregorius Nyssenus : « Cum reliquerit mens hominis non « solum omnia quæ sensu perspiciuntur, verum etiam cuncta quæ « mente inspiciuntur, ac semper ad interiora progrediatur, subit « tandem multa jactatione mentis ad ipsum invisibile et incompre- « hensibile, et ibi Deum videt. In hoc enim consistit visio Dei in non « videndo; omnem enim cognitionem excedit, incomprehensibili- « tate sua quasi caligine quadam circumamictus. » Ubi audis Deum non videri, non cognosci : a mente ultra omnem intellectionem enitente utcumque comprehendi, ut summum incomprehensibile, ut quo nihil melius, ut quo nihil dignius cogitari potest, ut quo nihil dignum cogitari potest.

Ainsi Dieu n'est pas vu [1], connu; mais l'âme, en s'élançant au delà de l'intelligence, peut l'atteindre, comme l'incompréhensible objet au delà duquel la pensée ne saurait en concevoir de plus grand, de plus digne, ou plutôt qu'aucune pensée ne saurait concevoir dignement.

V. « Quant aux raisons qui ont porté les Pères et les philosophes à parler de ce centre de l'âme, antérieur et supérieur à l'intelligence même, et par lequel on connaît Dieu, on a pu les apercevoir dans les textes mêmes qui ont été cités. Les voici : 1° Les sens conçoivent les choses sensibles, l'intelligence les intelligibles : Dieu étant au-dessus de ces deux mondes-là, et dépassant le monde des esprits, bien plus encore que le monde des esprits ne dépasse le monde des corps, il ne peut être at-

V. Rationes autem propter quas tum Patres, tum Philosophi hunc mentis apicem, intellectione priorem et superiorem Deo cognoscendo consecraverint, hæ ex eorum contextibus observari potuere :

Quod sensu sensibilia, intellectu intelligibilia percipiantur ; cum supra hæc Deus sit, et non paulo majore intervallo superet intelligibilia, quam ab his superentur sensibilia, facultate aliqua intellectum utcumque exuperante saltem attingendus erit. 2. Intellectus affirmando negandoque multiplicat et dividit ; et ita intelligibilibus coaptatur quæ simplicissima non sunt. At Deus cum ipsa

[1] Il ne s'agit évidemment ici que de notre état présent.

teint que par une puissance plus élevée que l'intelligence. 2° La pensée, dans ses affirmations ou dans ses négations, multiplie et divise, et par là elle atteint les intelligibles qui ne sont pas absolument simples : mais Dieu étant la simplicité même, l'unité même, qui ne souffre ni division ni multiplicité, étant dès lors plus profond que toute affirmation ou négation (partielle) doit être atteint par une force plus simple que la pensée même, savoir : la *suprême pointe,* le centre ou l'unité de l'âme. 3° A la Vérité, à la Charité qui sont Dieu, répondent dans l'homme l'intelligence et la volonté. Mais à l'Unité divine que nous saisissons, en quelque sorte, avant la Charité ou la Vérité, répond dans l'homme son unité aussi, et le centre de l'âme. 4° La bonté, la sagesse, la vérité et autres attributs

simplicitas sit, et ipsum unum, multiplicitatis omnis et divisionis impatiens, ideoque supra omnem affirmationem et negationem secretus, simpliciore aliqua vi, nempe summo mentis acumine, et apice et uno dignoscetur. 3. Veritati et charitati Deo respondent intellectus et voluntas hominis. At unitati quo a nobis intelligitur quodammodo prior quam veritas charitasque, respondebit in homine unitas mentis, et ejus quasi summus vertex. 4. Bonitas sapientia, veritas, et cætera hujusmodi naturæ spiritalis et animarum intellectualium ornamenta quædam sunt, ab eaque transportantur in Deum tanquam symbola quædam, et vela intelligibilia, quibus ut intelligatur Deus, amiciendus est. Igitur necesse est sensum aliquem anteriorem et occultiorem nobis inesse Deitatis ejusque magnifi-

de la nature spirituelle, tels qu'ils sont dans nos âmes, sont transportés, par la pensée, de l'âme en Dieu, comme des symboles, et comme des voiles intelligibles, dont il faut envelopper Dieu pour le comprendre. Or, il faut bien pour cela que nous ayons, avant tout, un sens profond de son inestimable magnificence, de son incompréhensible grandeur, un sens qui nous apprenne qu'il lui faut attribuer ces symboles, puisque nous ne concevons rien de plus grand, et, en même temps, qu'il est au-dessus des symboles, parce que nous ne saurions rien concevoir qui ne soit au-dessous de lui. 5° Tous nos autres moyens de connaître nous servant à comprendre les créatures, ne devait-il pas y avoir une faculté spéciale consacrée à Dieu seul, et que nulle créature ne pût toucher.... Oui, il de-

centiæ inestimabilis et incomprehensibilis summitatis, quam his symbolis vestiendam esse auguramur, quia nihil melius intelligimus; sed supra hæc symbola longe eminere conjectamur, quia de ea nihil dignum intelligimus. 5. Cum reliqua omnia cognoscendi genera creaturis etiam vestigandis intelligendisque inserviant, æquum est ut Deo intelligendo speciale aliquod genus intelligendi dedicetur, quod nullius creaturæ contubernio vel conspectu profanetur; æquum est esse aliquod adytum mentis, penitiusque sacrarium quod soli Deo pervium sit. 6. Inenarrabilis, inexcogitabilis, incomprehensibilisque sentitur Deus, nec tamen intelligitur; pugnat enim intelligi quod inintelligibile est, aut videri invisibile, aut cogitari inexcogitabile. Sentitur ergo potius, et præsagitur, et

vait y avoir dans l'âme un sanctuaire, un tabernacle accessible à Dieu seul. 6° Le Dieu inénarrable, indéfinissable, incompréhensible, peut être senti, non pas pensé; car il répugne que l'incompréhensible soit pensé et que l'invisible soit vu. Il est senti ou pressenti, et comme touché, les yeux étant fermés, mais non pas vu, pensé, connu. De même que l'incompréhensible est propre à Dieu, de même le sens secret est consacré à Dieu.

« 7° Comme nous l'avons montré plus haut, on ne pourrait pas dire, — ce qui se répète si souvent, — qu'on peut savoir de Dieu ce qu'il est; qu'on peut encore en dire ce qu'il n'est pas, non ce qu'il est, si nous n'avions d'avance, dans l'âme, un sens divin, et un contact de Dieu, une estime de son incompréhensible majesté, qui fait que, sans savoir

quasi clausis oculis palpatur; non cognoscitur, non intelligitur, non cogitatur. Utque Dei maximè propria est hæc ejus incomprehensibilitas, ita arcanus ille sensus illi uni consecratus est. 7. Ut supra prælibatum est, non constabunt hæc adeo decantata de Deo, scire quod sit, non quid sit; sciri quid non sit, non quid sit; nisi augurium quoddam et æstimatio et contactus quidam Dei ut incomprehensibilis cujusdam magnitudinis anticipetur in animo, unde fiat ut esse nesciamus quid sit quia tamen sentimus inæstimabile aliquid esse, et affirmemus quod sit, et dijudicemus quid non sit. 8. Ideo illæ innatæ de quibus tam sæpe et tam prolixe Augustinus, Anselmus, aliique, quo nihil melius, quo nihil majus cogitari potest, et cæteræ id genus hujus modi sunt : nihil explicate de Deo docent,

ce qu'il est, nous le savons inestimable, nous affirmons qu'il est, et nous jugeons ce qu'il n'est pas. 8° Ces idées innées dont saint Augustin, saint Anselme et les autres nous parlent si souvent, ces idées d'une grandeur qu'on ne peut concevoir plus grande, d'une bonté qu'on ne peut concevoir meilleure, ces idées, et les autres de même nature, n'expliquent rien sur Dieu, ne développent rien de clair dans l'esprit, mais font sentir, non pas connaître, estimer, non pas voir, une grandeur infinie. 9° Enfin, le désir même du bien implique le pressentiment de l'existence du bien ; mais c'est en effet un pressentiment, un sourd présage, une divination, un contact secret, et comme l'effet mystérieux d'un parfum, plutôt qu'une intelligence explicite. « Aussi le nom de Dieu, dit saint Justin, est « moins un nom que l'expression de la croyance « en l'Etre inénarrable, croyance innée à la nature « humaine. »

nihil evolute intelligi dant, sed interminatam tantum quamdam magnitudinem æstimari magis faciunt quam intelligi, sentiri quam cognosci. 9. Denique innata boni appetitio augurium quoddam boni anteisse in mente demonstrat, sed augurium magis et veluti surdum præsagium, et obscurum olfactum, et contactum arcanum, quam explicatum intellectum. Justinus in apologia : « Dei appella- « tio nomen non est, sed rei inenarrabilis insita naturæ hominum « opinio. »

Tel est ce beau chapitre de Thomassin. Nous n'en acceptons pas tous les détails : il s'y trouve un peu trop d'indulgence pour les alexandrins. Mais le texte même de Thomassin, sauf une ou deux paroles que nous n'entendons pas, est plein de suc et de profondeur, et prouve d'ailleurs surabondamment que ce n'est pas nous qui, le premier, introduisons en philosophie l'idée du *sens divin*. Seulement, il nous paraît que le mot et l'idée n'étaient point assez en usage, et qu'une grande source de lumière est impliquée dans cette idée.

CHAPITRE II.

ÉTUDE DE LA FACULTÉ DE CONNAITRE.

I.

Nous avons étudié la première des trois puissances de l'âme, *le sens,* et nous avons trouvé dans l'âme un triple sens, selon les trois objets que notre âme peut sentir : *le sens externe* correspondant à la nature visible, *le sens intime* correspondant à l'âme, à la nôtre ou à celle d'autrui, *le sens divin* correspondant à Dieu.

Passons à l'analyse de l'intelligence, seconde puissance de l'âme.

Nous entendons ici par *intelligence* la faculté générale de connaître. Or, que pouvons-nous connaître ? Dieu, l'âme et la nature. Comment les pouvons-nous connaître ? Évidemment, en les voyant, et en les regardant.

Mais qu'est-ce que voir et regarder? C'est recevoir l'impression des objets, et agir sur ces impressions. Mais recevoir l'impression des objets, c'est le fait de la première puissance.

Donc le sens est le point de départ de la connaissance; notre seconde faculté tient à la première, en dépend, est engendrée par elle : la sensibilité est la racine de la connaissance, et, rien de plus vrai, si on sait l'entendre, que l'ancienne maxime: « Rien ne vient dans l'intelligence qui n'ait été dans « le sens (*Nihil est in intellectu quod non prius « fuerit in sensu*). » Le *sens* ici veut dire, *la faculté générale de sentir*. La sensation, le sens intime, le sens divin, sont manifestement en nous la racine de la connaissance. Il n'y a rien dans l'intelligence qui n'en vienne « sinon l'intelligence elle-même » (*nisi ipse intellectus*), comme ajoutait Leibniz.

Cette subordination de notre seconde faculté à la première est, ou doit être, l'un des dogmes fondamentaux de la philosophie. L'ignorance totale ou partielle de cette vérité est la cause principale, peut-être, de l'étonnante stérilité de la philosophie; et si, depuis trois siècles, la science de la nature a fait d'immenses et magnifiques progrès, c'est qu'elle a reconnu, en ce qui la concerne, cette féconde vérité.

Le mérite de Bacon, comme écrivain, est d'avoir plus éloquemment que tout autre, à son époque, mis dans un jour incontestable ce grand principe, qu'il faut *recevoir* pour *savoir*. Seulement il ne l'appliquait qu'à la science des corps, et, en outre, il exaltait l'un des côtés de la vraie méthode, l'*observation*, pour trop mépriser l'autre, le *raisonnement*. Quoi qu'il en soit, c'est en apercevant cette vérité qu'il s'écriait dans son enthousiasme : « Je trouverai la voie, ou bien je la ferai » (*Viam aut inveniam aut faciam*). C'était bien dit : seulement, la voie était déjà faite, et parcourue par d'autres, tels que Kepler et Galilée ; mais enfin, ce que ceux-ci faisaient, lui le disait, ou du moins il en affirmait la moitié.

Comment veut-on, disait-il, connaître la nature, sans la voir ? Comment peut-on prétendre se passer de la nature pour la décrire, c'est-à-dire traiter d'elle, chez elle, sans elle ? Quoi ! par des raisonnements abstraits, tirés de votre propre fond, vous prétendez deviner et construire la nature, au lieu de l'écouter, de la regarder, de la suivre et de lui obéir ? Mais alors, au lieu d'être l'abeille qui cherche sur les fleurs le suc dont elle compose son miel, vous n'êtes que l'araignée qui tire d'elle-même le fil immonde de sa toile nuisible et fragile.

En parlant ainsi, Bacon ne s'attaque à rien moins qu'au vice originel de la philosophie, je veux dire à cette peste de l'intelligence qu'on nomme *rationalisme*.

Rationalisme ! Arrêtons-nous sur ce mot et sur cette question : c'est le lieu.

II.

Nous commençons la théorie de l'intelligence. Nous voulons montrer que, dans l'âme, la seconde de nos facultés se développe par la première, et en est fille : que la connaissance vient du sens. C'est, au fond, la réfutation directe du rationalisme.

Qu'est-ce que le rationalisme ? C'est ce vice philosophique qui veut que la pensée pure se suffise à elle-même ; que la raison qui est en nous puisse, sans données extérieures à elle-même, connaître Dieu, l'âme et le monde.

Ce vice n'est autre chose que l'égoïsme intellectuel, égoïsme par lequel la raison, s'enfermant en elle-même, s'isole de Dieu, de la nature, de la meilleure partie de l'âme, et s'imagine, ainsi abstraite, pouvoir connaître les objets dont elle s'isole et dont elle perd le sens [1]. Mais que lui arrive-t-il alors ?

[1] *Voyez* notre Logique, livre I, chap. v.

Le mérite de Bacon, comme [illegible] et s'éva-
plus éloquemment que tout [illegible] nde et très-
mis dans un jour incontes[illegible] plit : « Ils s'é-
qu'il faut *recevoir* pour s[illegible] C'est là ce que
pliquait qu'à la scienc[illegible] dyssée de l'esprit
exaltait l'un des côt[illegible], se fuit en se cher-
vation, pour trop r[illegible]
Quoi qu'il en s[illegible] Aristote, les sophistes de la
qu'il s'écriait [illegible]ssés par la science moderne
« verai la v[illegible]onalistes qui, à partir de majeure
niam aut [illegible] prétendaient construire la nature. Ce
voie ét[illegible] leur prouvaient que la nature a horreur
que [illegible], qu'il ne peut y avoir d'antipodes, qu'il ne
fai[illegible] avoir qu'une seule terre habitable. L'écla-
[illegible] triomphe des sciences modernes par la mé-
[illegible]ode expérimentale, qui est en même temps
[illegible]tionnelle, puisqu'elle consiste à comparer, à rai-
[illegible]onner les données de l'observation, surtout par la
raison armée de l'arme puissante du calcul, ce
triomphe a mis à néant la prétention du rationa-
lisme dans le domaine des sciences de la nature.

Dans la saine tradition philosophique, le ratio-
nalisme est vaincu sur ce point. Mais ce n'est pas à
dire que l'hérésie rationaliste ne subsiste encore,
même sur ce point. Contemplez l'Allemagne, cette
terre où l'histoire de la philosophie, depuis un demi-

que la pathologie de l'esprit hu-
z le rationalisme, même dans
ure, plus aveugle et plus
jamais à aucune autre
que part la nature l'*intelli-*
nomme lui-même l'*intelligence*
e avec le monde visible de créateur

ansi, dit un disciple de Hégel, il demeure vrai, littéralement vrai, que la philosophie hégé-« lienne de la nature produit *à priori*, par sa libre « expansion, tout le système des idées créatrices de « la nature [1]. » On s'attend après une telle déclaration que la philosophie va expliquer, ou tout au moins va prétendre expliquer, tous les faits naturels. Point du tout : cette philosophie, qui produit *à priori* toutes les idées créatrices de la nature, ne s'occupe pas des faits particuliers ni des détails ; elle déclare au contraire que, si l'on demande compte au philosophe du *comment* d'un fait, et s'il ne peut répondre, il doit dire que ce *comment* n'est pas *au-dessus* du savoir, mais *au-dessous*.

[1] So bleibt es im buchstäblichen Sinne wahr, daß Hegels Naturphilosophie das ganze System der zeugenden Ideen der Natur aus eigener Freiheit schafft. Michelet (de Berlin), Œuvres de Hégel, t. VII, p. 15.

Votre philosophie, qui crée les idées créatrices de la nature, disait Schelling, ne va pas loin par cette méthode. Car, d'abord, elle ne peut produire un brin d'herbe. Mais, de plus, elle ignore comment le brin d'herbe est produit. — Elle le doit ignorer, répond aussitôt le disciple, puisque le brin d'herbe lui-même n'en sait rien! Ni cette ignorance, ni cette impuissance ne sont une borne à notre science. « Notre science crée l'universel, « le permanent, tout ce qui a de la valeur, mais « non pas le particulier, le sensible et le passager. « Produire les êtres particuliers, ou savoir com- « ment ils se produisent, n'est pas *au-dessus* du « savoir, *mais au-dessous*. Dans la transformation « de l'idée en réalité, le savoir doit s'évanouir, par « cela même que la nature est l'idée sans cons- « cience, et que le brin d'herbe grandit sans le sa- « voir[1]. » D'après cela, le naturaliste hégélien n'est

[1] Wird man es nun auch noch länger für eine Schranke der Philosophie halten, nur Gedanken, nicht aber einmal einen Grashalm schaffen zu können? d. h. nur das Allgemeine, Bleibende, einzig Werthvolle, nicht das Einzelne, Sinnliche, Vergängliche? Soll aber die Schranke der Philosophie nicht bloß darin bestehen, daß sie nichts Individuelles machen könne, sondern auch darin, daß sie nicht einmal wisse, wie es gemacht werde : so ist zu antworten, daß dies Wie nicht über dem Wissen, sondern vielmehr unter dem Wissen steht, dieses also keine Schranke daran haben kann. Bei dem „Wie „ dieser Wandlung der Idee in die Realitat " geht nämlich das Wissen

plus « le roseau pensant » de Pascal, mais c'est un roseau non pensant. Le sophiste est réellement devenu « plante » comme le lui reproche Aristote [1], et il est obligé d'en convenir. Ici, dit-il, je me transforme. Je ne pense plus, et ne dois plus penser, car je suis devenu brin d'herbe.

Selon Hégel « la nature n'est rien en soi, rien « pour soi; il n'y a de réel en elle que le mouve- « ment de l'idée, et tout ce mouvement n'a d'autre « but que de donner à l'esprit la conscience de lui- « même. Mais Hégel ne méprise pas seulement la « nature en général, comme n'étant rien en soi; « il la méprise surtout dans ce qu'il n'en peut com- « prendre; il se venge, pour ainsi dire, de ses mys- « tères par le dédain. Non-seulement il rejette et « laisse inexpliquée l'immense variété des plantes, « des insectes, des animaux; le ciel étoilé lui-même « n'est pas mieux traité, malgré sa grandeur et sa « beauté. Au lieu de reconnaître l'impuissance de « sa philosophie à expliquer la nature dans ce « qu'elle a de plus grand ou de plus petit, il accuse « la nature elle-même d'impuissance: c'est parce « que ses formations ne sont pas adéquates aux

verloren, eben weil die Natur die bewußtlose Idee ist, und das Grashalm ohne irgend ein Wissen wächst. Ibid., p. 15 et 16.

[1] Ὅμοιος γὰρ φυτῷ ὁ τοιοῦτος. Met., lib. III (IV), cap. 4.

« déterminations rationnelles qu'on ne peut les « comprendre : cette variété des formes que le vul- « gaire admire, dit Hégel lui-même, n'est qu'im- « puissance ; et c'est cette impuissance de la nature « qui empêche la philosophie de l'expliquer. On a « tort d'exiger de celle-ci de comprendre ce qui « n'est pas vraiment rationnel [1]. »

Voilà donc la philosophie de la nature, telle que le rationalisme l'a faite, après Kepler, Descartes, Newton, Leibniz!

III.

Mais si, dans la science de la nature, le rationalisme mène l'esprit humain à ce degré d'aveuglement, que produit-il dans la science de Dieu ? Précisément les mêmes effets.

L'esprit qui s'isole systématiquement, comme on vient de le voir, du sens de la nature, s'isole aussi du sens divin. Il s'isole, croyant être précis et fort, et n'est que sec et séparé. Il s'isole, parce que l'âme est orgueilleuse, égoïste dans sa racine, détournée de Dieu par le cœur. Comment alors l'esprit peut-il connaître Dieu, sans Dieu ? Comment peut-il y

[1] Willm., t. IV, p. 270.

croire, s'il éteint le sens par lequel Dieu nous touche et se révèle à l'âme de tous les hommes ? L'intelligence alors rejette l'idée de Dieu, précisément parce que l'homme a mutilé son âme, y a détruit la source par où se développe en nous, sous l'influence de Dieu, l'idée de Dieu. « *L'insensé* a dit « dans son cœur, il n'y a point de Dieu. » Rien de plus profond et de plus précis que cette par role des livres saints. Cela veut dire que celui qui, au fond de l'âme, dans la racine, n'a pas le sens de Dieu, celui-là ne connaît pas Dieu par l'esprit, parce que les pensées, grandes ou petites, viennent du cœur, c'est-à-dire de la capacité générale de sentir.

De là cette furieuse recrudescence de l'athéisme dans l'Allemagne rationaliste ; et, cela encore, après Descartes, Leibniz, Bossuet, Fénelon, Clarke, et les autres, qui ont montré que la démonstration de l'existence de Dieu a la rigueur de toute démonstration mathématique. Locke lui-même reconnaît ce point. Or, c'est après ces lumières que les ténèbres reparaissent, et que l'ignorance redescend jusqu'à ces blasphèmes : « L'être, c'est le « néant. Dieu est en croissance : Dieu a besoin de « l'homme, mais l'homme n'a pas besoin de Dieu. »

Voilà les fruits du rationalisme touchant la

science de Dieu : son propre fruit c'est l'athéisme.

Mais en ce qui concerne la science de Dieu, on appelle improprement *rationalistes* une autre catégorie d'esprits que, pour parler en toute rigueur, il faudrait nommer *individualistes*. Ce sont les esprits, aujourd'hui si nombreux, qui, sans nier la nécessité de l'expérience sensible ou extérieure, pour la science de la nature ou de l'âme; peut-être même sans nier, — quoiqu'en général ils le nient, — la possibilité, la réalité, la nécessité du sens divin et de son exercice par la prière et la piété pour obtenir quelque connaissance expérimentale de Dieu, soutiendront cependant que, pour eux, la connaissance de Dieu ne peut résulter que de leur expérience personnelle et des travaux de leur propre esprit. Une tradition religieuse, saine et vraie, préexistante à chacun de nous; la science de Dieu, déjà faite, offerte par Dieu et par l'humanité à chaque homme venant en ce monde, sont des bienfaits qu'ils ne peuvent accepter. Ces grands traits, ces traits presque nécessaires de la bonté providentielle, les choquent. Ils entendent découvrir, par eux-mêmes, le tout, sans le secours d'autrui, et par la raison seule.

Voilà l'erreur, ou plutôt le vice dont aujourd'hui presque tous les esprits qui pensent sont infectés.

C'est une tradition de Rousseau : « Pourquoi tou-« jours des hommes entre Dieu et moi? » On ne veut croire et on ne croit qu'aux expériences intimes que soi-même on a faites, aux raisonnements et aux conclusions qu'on a soi-même construits sur ces données. C'est en ce sens qu'il est vrai de dire que l'Europe aujourd'hui est infectée de rationalisme et d'individualisme, en matière philosophique et religieuse.

On va comprendre facilement ce qu'il y a d'insoutenable et de désastreux dans ce travers de l'esprit contemporain. Imaginez qu'on le transporte dans le domaine des sciences naturelles. Cette seule supposition suffit pour le juger.

Voici un esprit que je suppose le plus puissant qui ait existé, plus grand si l'on veut que Kepler, Leibniz et Newton réunis. Je le place en présence de la nature, doué de la plus exquise délicatesse des sens, armé du puissant instrument qui développe la raison et fixe ses résultats, le langage. Je donne à cet homme, libre de soucis et de passions, soixante ans de travail suivi. Je demande s'il parviendra, lui seul, à connaître la nature, je ne dis pas autant que l'homme peut la connaître, mais seulement autant que l'homme la connaît aujourd'hui.

Cet homme prétend connaître la nature par lui seul, par ses expériences et ses méditations personnelles. Il ne veut rien entendre des traditions scientifiques déposées dans l'humanité. Il considère comme non avenus les livres qui ont traité de la nature jusqu'ici : il n'en veut rien savoir : il regarde comme obstacles à la libre méditation nos instruments, nos collections, nos bibliothèques, nos machines.

Pensez-vous que cet homme, ainsi doué et disposé, découvrira seul les mathématiques, qui cependant sont contenues réellement tout entières dans sa raison, et qui se développent à partir des axiômes et des définitions ? Découvrira-t-il toute la géométrie d'Euclide, l'analyse géométrique de Descartes, le calcul infinitésimal de Leibniz ? Trouvera-t-il les lois de Kepler, et l'attraction universelle qu'en déduisit Newton ? Reconstruira-t-il seul la mécanique céleste ? Verra-t-il, comme Herschel, sans télescope, les étoiles doubles et la région immense des nébuleuses, et devinera-t-il une planète inconnue, par le calcul d'insensibles perturbations ? Parcourra-t-il seul le globe, et fouillera-t-il la terre, sous toutes les latitudes, pour constater la succession des créations primitives et des bouleversements géologiques ? Comparera-t-il tous les animaux

et toutes les plantes pour les classer? Exhumera-t-il, comme Cuvier, les anciennes races, et créera-t-il l'anatomie comparée? Visitera-t-il en détail, sans microscope, à moins de l'inventer, les immenses et imperceptibles domaines de l'indéfiniment petit? Décrira-t-il les formes, les couleurs, les maladies des globules du sang? Trouvera-t-il seul tout ce qu'un si grand nombre d'observateurs ont ramassé de matériaux, et puis d'idées, sur la physiologie générale? Embrassera-t-il, comme Guillaume de Humboldt, l'immense science du langage, et le merveilleux monde du verbe humain? Verra-t-il, comme Ritter, l'ensemble du globe terrestre et ses détails de configuration, de climat, de mœurs, d'histoire présente et passée, avec le sens de ces formes et de ces faits? Retrouvera-t-il enfin, sans livres, l'histoire du genre humain?

Il est trop clair que tout ceci dépasse absolument les limites du possible, et les forces de tout homme quel qu'il soit.

Eh bien, c'est là pourtant ce que nous voulons faire pour l'immense science de Dieu.

Aujourd'hui, parmi nous, la plupart des hommes qui pensent, beaucoup des plus intelligents et des meilleurs, croient pouvoir seuls, sans le secours de l'expérience d'autrui, sans s'appuyer sur au-

cune tradition de ce qui est déjà connu, ni sur l'histoire des faits religieux, parvenir à la science de Dieu, à la théologie vraie, telle que l'humanité peut la connaître.

Y a-t-il un homme de vingt ans parmi nous, sauf les chrétiens croyants, qui pense que le genre humain lui peut enseigner quelque chose sur Dieu; qui veuille admettre qu'il y ait réellement une tradition vraie, et un ensemble de doctrine à recevoir sur ce monde infini qui est Dieu? Voyez ces écoliers, qui n'ont pu entendre une langue en dix ans, et qui, du reste, n'entendent point consumer leur vie dans l'exercice de la pensée, voyez-les, s'il s'agit de Dieu, déclarer que chacun, seul, en suivant sa conscience, doit pouvoir parvenir à tout ce qu'il en faut connaître. C'est le mot d'ordre. Il faut avancer seul, sans l'intermédiaire d'aucun homme, individu ou société : livres d'autrui, parole d'autrui, société religieuse, tradition dogmatique, il faut tout éviter, tout ce qui n'est pas nous. Et encore, s'appuie-t-on sur Dieu, sur le secours divin que peut obtenir la prière et la piété? En aucune sorte. On est seul, vraiment seul; car l'on ne veut pas dire avec le Christ : « Je ne suis pas seul, mon « Père est avec moi. »

Or, dans cet isolement, trouvera-t-on, touchant

la science de Dieu, tout ce qu'a transmis au genre humain le premier homme, sorti des mains de Dieu; tout ce qu'ont enseigné Moïse et les prophètes; tout ce qu'a dit le Christ, le Maître du genre humain; et tout ce qu'ont écrit les Pères du monde religieux, et tout ce qu'ont vu des milliers de contemplatifs, pendant des demi-siècles d'austères et saintes méditations; tout ce qu'ont formulé les puissants génies scolastiques, tout ce que les conciles généraux ont décidé sur les plus grandes questions : en un mot, tout ce qui a été fait, ou reçu de Dieu, touchant la science de Dieu, par toute l'humanité depuis le commencement des siècles?

Non : on ne trouvera rien de ces choses, et on vivra dans les ténèbres au sein de la lumière qui nous entoure.

Telles sont, dans la science de Dieu, les prétentions et l'impuissance de l'individualisme et du rationalisme.

IV.

Le rationalisme est donc l'obstacle à la science de Dieu comme à la science de la nature. Sera-t-il plus heureux dans la science de l'âme? Je veux

même que ce rationalisme soit tempéré; qu'il ne soit que partiel, qu'il admette un élément expérimental, l'observation psychologique. Je dis qu'il n'arrivera point à la connaissance de l'âme, même par cette voie. Le sens intime, séparé du sens divin, isolé du sens de la nature, ne nous montre pas l'âme. L'âme n'a sa vie totale que dans son rapport avec Dieu, la nature et les autres âmes. Faites abstraction de ces données extérieures à l'âme même, la vie de l'âme diminue et pâlit; l'esprit voulant s'abstraire de Dieu, de la nature, et des données humaines extérieures, se sépare de l'âme même, selon le mot profond de Joubert, qui recommande « d'éviter dans les opérations intellec- « tuelles tout ce qui sépare l'esprit de l'âme. » Il arrive alors réellement à l'esprit de se fuir en se cherchant. Il se concentre dans sa réflexion pour se voir : ce côté de l'âme qui voit l'autre, recueille ses forces pour regarder; mais celui qui doit être vu s'évanouit et disparaît. Il ne reste plus rien à voir. Les impressions actuelles de Dieu, de la nature, étant abstraites, la vie réelle de l'âme s'arrête; il n'y a plus que silence et ténèbres sur la scène intérieure qu'on s'apprêtait à contempler. Qui n'a remarqué l'étrange phénomène que voici : quand, sous une émotion actuelle, nous lisons dans notre

âme la vie, pour la parler ou la décrire, parfois, si la réflexion se concentre et se tend au point de distraire l'âme de l'objet qui l'anime, et du sens vivant qui en vient, à l'instant même tout rentre dans la nuit : l'esprit devient tout entier réflexion et n'est plus émotion : la réflexion n'a plus d'objet. Dans la trinité intérieure des facultés, c'est le fils isolé du père : l'esprit trop avide de se voir est devenu tout œil, mais a cessé d'être visible; il se fuit en se poursuivant. C'est ce qui arrive à ce rationalisme partiel qu'on peut nommer la psychologie séparée.

Le rationalisme est donc, dans l'ordre de la connaissance, l'impuissance même. Il viole cette loi fondamentale de la psychologie, que la connaissance vient du sens, l'idée du sentiment, notre seconde puissance de la première, comme, dans le dogme catholique, en Dieu, le Fils est engendré du Père. Comment, du reste, ne voit-on pas encore que toutes les objections des sceptiques, sincères ou autres, portent sur le rationalisme, et sont bonnes contre lui? Comment ne voit-on pas que Kant a résumé tout le scepticisme dans sa critique de la raison pure, c'est-à-dire dans la critique de la raison abstraite, isolée, séparée; et que Kant, avec tous les sceptiques, a raison contre la raison pure. La raison pure, c'est le cerveau séparé du cœur;

c'est une tête coupée : il n'y vient plus de sang : l'organe est mort. Ceci explique l'éternelle renaissance du scepticisme à toutes les époques de l'histoire, en face des incorrigibles prétentions du rationalisme, qui est le vice originel de l'esprit humain, le fruit de l'égoïsme inné à l'esprit de chaque homme, aussi bien qu'à son cœur.

Répétons-le, le rationalisme consiste dans un abus de la faculté de connaître qui s'isole artificiellement, d'une manière totale ou partielle, de la faculté de sentir.

L'intelligence procède du sens. C'est la loi. C'est la condition essentielle, intrinsèque, de l'exercice de la faculté de connaître [1].

L'intelligence ne se développe que par le sens, la raison que par l'expérience, la seconde faculté de notre âme ne vit que par la première, comme on dit en théologie, que le Fils est engendré du Père.

C'est ainsi que, dans l'Évangile, le Fils de Dieu, après nous avoir dit : « J'agis incessamment parce « que mon Père agit incessamment, » ajoute cette doctrine magnifique : « Le Fils ne peut rien par « lui-même. Il ne fait que ce qu'il voit dans son

[1] *Voyez* notre Logique, livre I, ch. VI.

« Père : mais tout ce que fait le Père, le Fils le fait « aussi [1]. » Cette loi de vie, que le Verbe éternel observe en Dieu, est le modèle, la loi fondamentale de toute la vie de la raison. Notre raison n'agit, ou ne devrait agir, que sous la donnée du principe. Elle ne peut rien faire par elle-même; elle ne doit faire que ce qu'elle voit dans son principe, et elle devrait développer tout ce qu'elle y voit. Les impressions, les impulsions, les lueurs, les inspirations, toutes les données que notre Père, qui est Dieu aussi, ne cesse de provoquer à la racine de l'âme, soit par lui-même, soit par ses créatures, c'est là ce que la raison doit suivre, regarder et mettre en lumière, sans mouvement arbitraire, sans paresse et sans omission.

Ceci posé, entrons directement dans l'étude de l'intelligence ou de la raison.

[1] Pater meus usque modo operatur et ego operor..... Non potest Filius a se facere quidquam, nisi quod viderit Patrem facientem, quæcumque enim ille fecerit, hæc et Filius similiter facit. Joan. v, 17 et 19.

CHAPITRE III.

ÉTUDE DE LA FACULTÉ DE CONNAITRE (SUITE).

I.

Et maintenant, qu'est, en elle-même, notre seconde puissance, notre faculté de connaître? Qu'est-ce que la raison?

Ce point est peut-être celui que nous avons le plus continuellement médité. Puissions-nous, aujourd'hui, mettre en lumière notre réponse à cette question, et convaincre quelqu'un des rares esprits qui pensent.

Notre réponse est celle de saint Thomas d'Aquin : « La raison naturelle de l'homme n'est autre « chose que le reflet de la clarté divine dans l'âme [1].»

[1] NIHIL EST ALIUD RATIO NATURALIS HOMINIS NISI REFULGENTIA DIVINÆ CLARITATIS IN NOBIS. (Expos. in David., ps. 36.)

Mais cette définition de saint Thomas est en même temps toute l'idée d'Aristote, celle de Platon, celle de saint Augustin, de saint Anselme, de saint Bonaventure, celle de Descartes, celle de Leibniz et celle de Thomassin. Sur ce sujet, comme sur tant d'autres, tous les grands esprits sont d'accord. Les différences et les oppositions viennent surtout des disciples qui, ne regardant pas les choses, mais les mots, ne savent jamais apercevoir l'idée centrale dont les divers points de vue des maîtres expriment l'ensemble.

Pour nous, ce qui nous touche et nous émeut, c'est ce témoignage unanime de tous les hommes qui ont pensé. Tous déclarent que, dans la pensée, l'homme voit Dieu !

En sorte que, si les hommes qui pensent allaient jusqu'au bout de leur raison, si ceux qui ne pensent pas savaient avoir confiance, ou voulaient apprendre à penser, le monde intellectuel posséderait ce résultat, savoir : qu'il y a, dans notre raison, Dieu avec nous.

Voici que, dans la mollesse intellectuelle du temps présent, les audacieux qui affirment avec intensité, triomphent sans peine, et emportent au Panthéisme les faibles esprits sans défense. Ils leur font croire que tout est Dieu. Eh bien, croyons

du moins que Dieu est en toute chose, et que nous sommes, que nous vivons, que nous pensons en Dieu. C'est là la vérité dont le panthéisme s'empare, ébloui par une grande lumière qui commence, par l'aurore d'un siècle meilleur, qui connaîtra Dieu davantage en esprit et en vérité, et qui saura enfin combien Dieu, en toute chose, est près de nous, non-seulement dans la raison et dans la volonté, mais encore dans toute cette belle nature, parole et poésie de Dieu. L'immense et sereine vérité dont abuse l'obscur Panthéisme, sera populairement manifestée. Et, comme c'est à la sagesse chrétienne seule que sera dû ce grand progrès dans la connaissance naturelle du vrai, les esprits clairvoyants iront, presque d'une même démarche, à la philosophie et à la foi.

L'esprit humain va d'abord et très-facilement à Dieu, par une méthode naturelle, spontanée, très-rapide, qui se retrouve dans toutes les démonstrations de l'existence de Dieu, et qui en même temps qu'elle est le fond de la prière et de la poésie, est la plus rigoureuse des méthodes scientifiques, et la source des inventions et des démonstrations. C'est ce que nous avons amplement démontré [1]. De tout

[1] *Voir* la Connaissance de Dieu dans l'ensemble, et la Logique, livre IV.

le fini qu'elle voit, la raison conclut aussitôt l'infini en toute perfection. Mais dès que notre esprit tient, de quelque manière, l'idée de Dieu, surtout quand il l'obtient confusément, il n'en sait plus sortir, et soit sous forme de Fétichisme, soit sous forme de Panthéisme, il ne voit plus que Dieu partout. Tous les êtres et leurs mouvements ne paraissent plus que les détails de la vie et de la pensée de Dieu. Et pourtant, alors même, on serait près de la vérité, si l'on était humble et pur, si l'on portait dans l'âme le sens cordial du bien, du mal, du parfait et de l'imparfait; si l'on sentait l'infinie distinction qu'il y a entre la vie et son obstacle, entre l'égoïsme et l'amour, entre la liberté et sa limite. Puis, si l'on avait un peu de science, si l'on voyait la radicale et incommunicable différence qui sépare, en métaphysique et en géométrie, l'infini du fini, alors on verrait en même temps deux vérités; d'abord qu'il y a l'infini entre le monde et Dieu; puis que le monde est parfaitement inconcevable et radicalement impossible, si Dieu même ne le crée, ne le porte et ne le meut incessamment.

Or, la nécessaire et continuelle dépendance de tout à Dieu, en même temps que la radicale distinction du créé et de l'incréé, est visible en psychologie, dans l'analyse de la raison, comme

elle l'est en géométrie, en physique et en mécanique.

Qu'est-ce que l'élément infinitésimal en toute forme géométrique? Qu'est-ce que l'invariable et infinie différentielle, sous la variété des différences finies? Qu'est-ce que ces principes immobiles, en dehors du fini, qu'on découvre sous tout mouvement fini [1]? Mais surtout, et c'est là ce qui doit frapper toute intelligence éveillée, qu'est-ce donc que ces deux éléments que l'analyse trouve immédiatement dans la pensée? Qu'est-ce que les deux raisons dont parle Fénelon dans son admirable analyse de la raison [2], l'une infaillible, l'autre faillible; l'une qui redresse et l'autre qui s'égare; l'une qui donne et l'autre qui emprunte; l'une qui est véritablement un faisceau de vérités universelles, nécessaires, éternelles, immuables, et l'autre qui est bornée, personnelle et changeante? N'est-il pas évident, comme le dit Fénelon, que l'une est Dieu, et que l'autre est nous? Et n'est-il pas visible que,

[1] *Voir* notre Logique, liv. IV. — *Omnis motus fundatur in immobili.* (S. Th.)

[2] Nous prions le lecteur de relire ce chapitre de Fénelon, et puis notre Logique, liv. IV, ch. VI; puis un discours de Leibniz sur la métaphysique, qui se trouve dans la Correspondance de Leibniz et d'Arnauld, p. 154 (Hanovre, 1846), et aussi la Monadologie de Leibniz.

si je pense, c'est parce que Dieu pense avec moi!

Je sais qu'en ce moment je parle une langue très-peu connue, repoussée de bien des penseurs. Qui peut souffrir l'introduction de la géométrie dans la philosophie? Qui supporterait aujourd'hui ces paroles de Leibniz posant, comme le point de départ de sa philosophie et de ses découvertes, la proposition que voici : « J'ai vu que la géométrie « sert à la science du mouvement, et la science « du mouvement à la science de l'esprit [1]. » Et plus bas : « J'ai, en géométrie, établi le fondement « de la géométrie des indivisibles (des infiniment « petits) *qui est la source des inventions et des dé-* « *monstrations*..... J'ai tiré cette découverte, dit-il « ailleurs, *du fond même de la philosophie*..... « *J'ai trouvé là de grandes ressources,* non-seule- « ment pour établir les lois du mouvement, mais « aussi *pour connaître l'âme* [2]. » Et Leibniz va plus

[1] Videbam geometriam, seu philosophiam de loco, gradum struere ad philosophiam de motu seu corpore, et philosophiam de motu ad scientiam de mente. (Corresp. de Leibniz, p. 141. Hanovre, 1846.) Qu'on veuille bien lire toute cette lettre.

[2] In geometria demonstravi propositiones quasdam fundamentales quibus geometria indivisibilium, id est fons inventionum et demonstrationum nititur... Ex his porro propositionibus cepi fructum ingentem, non tantum in demonstrandis motus legibus, sed in doctrina de mente. *Ibid.*, p. 142.

loin encore, quand il ajoute : « J'ose promettre qu'il « en sortira des lumières pour la défense des mys- « tères chrétiens, des mystères de la Trinité, de « l'Incarnation, de la Prédestination et de l'Eucha- « ristie [1]. » Ces paroles de Leibniz paraîtront des chimères et des rêves aux penseurs séparés, sans physique, sans géométrie, sans théologie, sans aucune science de la nature, ni de tout ce qui est soit au-dessus, soit au-dessous du petit groupe de mots dont ils ont l'habitude, et de la faculté ratiocinatrice isolée, dont ils se servent uniquement. Pour nous, dans nos pensées intimes, nous vivons de cette science comparée : nous comprenons ces idées de Leibniz : nous savons qu'elles sont vraies, et nous voyons que ce noble esprit est le dernier des grands penseurs du premier ordre. C'est à lui que la science générale, la véritable encyclopédie moderne s'est arrêtée. Quand la philosophie renaîtra, et quand, avec les admirables branches scientifiques qui se sont développées depuis Leibniz, on reprendra sa méthode d'intelligente comparaison de tout à tout, ce sera, je n'en puis douter, l'une des plus belles époques de l'esprit humain.

[1] Unde nonnihil lucis promittere ausim defensioni mysteriorum Trinitatis, Incarnationis, Prædestinationis, et de qua postremum dicturus sum, Eucharistiæ. (Corresp. de Leibniz, p. 143.)

Qu'on nous pardonne cette digression. Nous voulions dire ce qu'est notre raison, et nous sommes effrayé en pensant combien peu d'hommes développent leur raison, et combien peu jugeront par eux-mêmes de ce que nous allons dire de la raison. Quoi qu'il en soit, nous parlons ici, à la fois par nous-même et d'après les maîtres, dont, à force de méditer, nous avons retrouvé le sens et découvert l'accord.

Cela dit, revenons à notre question. Qu'est-ce que la raison ? Qu'est-ce que l'intelligence?

II.

L'intelligence ou la raison ne serait-elle que le *sens* transformé, la première puissance expliquée ? Nullement. Notre seconde puissance, consubstantielle à la première dans l'unité de l'âme, en est distincte par sa fonction. Les confondre serait une hérésie philosophique. Sans doute, en entendant comme nous le mot *sens,* il n'y a rien dans l'intelligence qui n'ait été dans le sens. Mais il faut ajouter avec Leibniz : « sinon l'intelligence elle-même. »

Qu'est-ce donc que l'intelligence elle-même ?

L'esprit a trois puissances primordiales, irréductibles, comme l'espace a trois dimensions, comme

l'éther a trois forces, trois formes ou trois effets. Et notre âme a ces trois puissances parce que la Trinité divine nous a créés à son image.

Notre raison ou notre intelligence, c'est le don naturel, nécessaire, que fait à l'homme, en le créant et en le produisant, le Verbe de Dieu. « La « raison naturelle de l'homme, n'est autre chose « que le reflet dans l'âme de la clarté de Dieu. » Or la clarté de Dieu, c'est le Verbe de Dieu.

Ceci renferme implicitement tout ce qu'il faut savoir sur la raison.

On demande, par exemple, si la raison est Dieu ou si elle n'est pas Dieu ; si elle est impersonnelle ou personnelle ; si elle est infaillible ou faillible ; si elle peut quelque chose par elle seule ; si elle est autre chose que l'ensemble des idées nécessaires ; si elle est l'idée de Dieu, et, dans ce cas, qu'est-ce que l'idée de Dieu ?

Nous répondons d'abord — et chacun accorde ceci — qu'il y a, très-certainement, une raison universelle, impersonnelle, qui est Dieu, qui est la lumière éclairant tout homme venant en ce monde. Cette raison étant Dieu, la raison-Dieu, comme s'exprime Bossuet, est absolument infaillible. Nous ajoutons, en second lieu, que l'homme est raisonnable parce que la raison-Dieu l'éclaire et l'excite

à connaître. Mais, en toute chose, l'âme peut recevoir bien ou mal le don de Dieu. C'est pourquoi la raison humaine est faillible, et de fait, dans la vie ordinaire de l'âme, la pensée n'est qu'une lutte entre ces deux raisons, la raison de Dieu, comme Fénelon le montre, cherchant sans cesse à redresser, à éclairer la raison de l'homme, et la raison de l'homme s'égarant par sa pente, parce que l'orgueil l'égare, et que la sensualité l'aveugle. Y a-t-il quelque chose à contester dans ces deux assertions ? L'une est l'énoncé d'une vérité en quelque sorte nécessaire, l'autre d'un fait, grand comme l'histoire de l'esprit humain, et apparent à tous les yeux.

Il y a donc la raison de Dieu et la raison de l'homme. « Voilà, dit Fénelon, deux raisons que je « trouve en moi : l'une est moi-même, l'autre est « au-dessus de moi..... et cette raison suprême « n'est-elle pas le Dieu que je cherche [1] ? » Ceci est donc admis. Il y a la raison qui est Dieu, et il y a la raison qui est moi. Mais qu'est donc en elle-même, cette raison inférieure qui est à moi et qui est moi ? Celle qui est Dieu, je la conçois ; mais l'autre qui est nous, qui du moins est à nous, qui est distincte de celle de Dieu, qui est actuellement

[1] Existence de Dieu, 1re partie, chap. II.

développée à part, puisqu'elle s'égare; qui pourtant tient à Dieu, puisqu'elle est en acte; qui, tout en venant de Dieu et en tenant à Dieu, se trompe pourtant, qu'est-elle? Qu'est-ce que cette raison secondaire qui n'agit que parce qu'elle tient à celle qui est infaillible, et qui pourtant se trompe!

Le voici : la réponse est donnée dans ces paroles de saint Thomas : « L'opération intellectuelle « vient de l'esprit qui la produit, comme cause se- « conde, mais vient de Dieu comme cause pre- « mière [1]. » Les deux raisons dont parle Fénelon, ou leurs actes, sont donc, l'une, l'opération intellectuelle en tant que la cause première l'excite en nous, et l'autre, l'opération intellectuelle en tant que nous-même, cause seconde, la produisons en nous. La première de ces deux raisons, c'est la raison telle qu'elle nous est donnée, et la seconde est la raison telle que nous la faisons.

Il n'y a rien ici de plus qu'un cas particulier de la théorie générale des actes humains, et de la coopération divine en tout acte. Dieu opère en tout ce qui opère. Il en est pour l'intelligence comme pour la volonté. L'impulsion vient de Dieu, et, en

[1] Operatio intellectualis est quidem ab intellectu in quo est, sicut a causa secunda, sed est a Deo sicut a causa prima. 1ª. q. 105. a. 3, ad. 3.

ce sens, tout instinct primitif est bon, et tend au bien ; mais l'homme, parce qu'il est libre, modifie l'impulsion, transforme le mouvement, en change la direction ou la vitesse.

De sorte que toute opération intellectuelle en nous, au point de départ, est vraie : c'est le point où Dieu la produit et où parle la raison divine ; mais dès que la réflexion, la volonté, la liberté, l'homme enfin s'en empare, les développements, les conséquences ou les combinaisons, les jugements, les énoncés de ces données vraies, peuvent cesser d'être vrais.

Et c'est pour cela même qu'il faut admettre, avec tous les philosophes et avec tous les théologiens, qu'il y a dans la raison humaine un élément certain de vérité, un principe de certitude et un point infaillible. C'est le point même où naît en nous l'opération intellectuelle. L'origine simple et première de la pensée est toujours vraie, comme Dieu qui la produit en nous. C'est là la source de la certitude : et la certitude vient, dit saint Thomas, de ce que Dieu nous éclaire et nous parle [1].

C'est cet élément infaillible que plusieurs nom-

[1] Quod aliquid per certitudinem sciatur, est ex lumine rationis, divinitus interius indito, quo in nobis loquitur Deus. Verit. q. II. a. I. — *Voyez* notre Logique, liv. I, ch. II.

ment proprement l'intelligence, en réservant le nom de raison pour le travail et le discours de la raison. C'est en ce sens que saint Thomas, suivant en cela saint Augustin aussi bien qu'Aristote, a dit : « L'intellect ne peut pas se tromper [1]. » Et Bossuet : « Il demeure certain que l'entendement purgé de ces vices, et vraiment attentif à son objet, ne se trompera jamais [2]. »

Ainsi la raison en nous, par cela même qu'elle ne peut être en acte qu'en vertu d'une impulsion première et actuelle de la raison divine, non plus qu'un corps ne peut luire sans lumière, la raison en nous est infaillible dans son principe et dans son origine, mais faillible dans son discours, dans ses déductions, inductions, opérations, combinaisons ; pure dans sa source, et souvent troublée dans son cours.

D'où il suit que la loi première et unique de la raison, celle qui implique toutes les lois de la raison, et la logique entière, c'est de se recueillir, de remonter par tous ses actes, toutes ses opérations, et toutes ses forces, vers son principe, sa source, son origine, où est Dieu, où Dieu opère.

[1] Utrum intellectus possit esse falsus Iª. q. 85, a. 6.

[2] Connaissance de Dieu et de soi-même, ch. I.

Il faut que la raison monte vers Dieu. Voilà sa loi. C'est fort simple, mais cela dit tout.

Il faut que l'impulsion première de l'opération intellectuelle, qui est de Dieu, qui est du Verbe, et qui descend de là dans les ténèbres de l'esprit humain, dans les faiblesses et les misères du raisonnement, les égarements du discours, les déceptions de l'imagination, les illusions et les infirmités des sens, la multiplicité des accidents, et la dispersion des détails, remonte, remonte toujours vers l'origine sacrée et infaillible où Dieu l'inspire, et que, comme le Verbe divin descendu dans la chair, et ses faiblesses, et ses infirmités, elle dise aussi : « Je « monte vers mon Père et mon Dieu, pour être « glorifiée. » La raison, dit saint Thomas d'Aquin, est une force, un mouvement, qui part des premiers principes et y retourne [1]. Je dis en d'autres termes : La raison est une force qui part de Dieu et qui retourne à Dieu.

Tout le travail de la pensée, toute la recherche de la vérité est là. La raison — qu'on entende bien ces métaphores — la raison doit travailler incessamment à se détacher d'en bas et à se rattacher en haut ; à monter toujours du sens externe au

[1] Ie. q. 79, art. 8.

sens intime, du sens intime au sens divin, du dehors au dedans, et du dedans à ce qui est plus haut. Elle doit, ce qui est même chose, remonter continuellement de la multiplicité à l'unité, du discours à l'intuition, du phénomène à la substance, de l'effet à la cause. Elle doit, par-dessus tout, en tout, et avant tout, chercher son unité, retrouver son principe, chercher son Dieu. Elle doit, par le continuel sacrifice de tout spectacle qui n'est pas Dieu, de toute opération qui ne va pas à Dieu, ou plutôt par le continuel sacrifice de tout ce qui, dans chaque spectacle, dans le spectacle de la nature ou bien celui de l'âme, n'exprime pas Dieu, ou ne va pas à Dieu, se simplifier incessamment, et, en se simplifiant, se purifier et s'élever. Elle doit chercher en tout l'idée unique, celle de Dieu, l'unique nécessaire, cette souveraine richesse de la simplicité, qui a fait dire qu'enrichir son intelligence c'est diminuer le *nombre* de ses idées. Elle doit vivre dans le perpétuel sacrifice, qui est lui-même la philosophie, selon l'admirable parole de Socrate. C'est là ce que doit faire la raison, et elle le fait quand elle agit vraiment. On pourrait définir la raison une force qui cherche Dieu, par le perpétuel sacrifice de ce qui n'est pas Dieu.

III.

Ce qui précède semblera peut-être, à quelques-uns de nos lecteurs, une sorte de pieux discours et de généralité vague et poétique sur la raison. Mais nous croyons envelopper dans ces paroles la formule même de toute la méthode scientifique. Et la dialectique platonicienne, cette grande méthode philosophique, qui s'élève des faits aux idées, du monde à Dieu ; et le procédé inductif qui a créé l'astronomie, et toute la science moderne; et l'analyse infinitésimale, levier des sciences, source des découvertes ; ces trois méthodes qui sont une seule et même méthode, et ne diffèrent que par l'objet, tout cela est enveloppé dans ces trois mots : « La raison, par le sacrifice, monte à Dieu, et « lui rapporte tout ; » c'est là, dis-je, tout le travail, toute la marche, toute la méthode de la raison.

Veut-on savoir comment ? Je vais le dire : mais si l'on veut comprendre, il faut penser, il faut même travailler.

La raison veut voir et savoir. Savoir, c'est, dans le spectacle confus et dispersé de l'univers, distinguer et unir, pour obtenir le rapport de chaque

point du spectacle à l'ensemble, et le rapport des points entre eux dans l'unité du tout.

On peut donc dire que notre raison est une force qui cherche l'unité [1].

Mais qu'est-ce que chercher l'unité? C'est rapporter à une même unité, ce qui est ou paraît différent. C'est effacer la différence pour trouver l'unité. Et c'est là, très-précisément, tout ce que fait la science de la nature, pour trouver les lois.

Par exemple : trouver l'élément fixe et permanent, enveloppé dans les positions successives des astres : voir, dans ces positions diverses, deux éléments, l'un variable avec chaque position, l'autre fixe et commun à toutes : effacer comme accidentel le premier élément, qui enveloppe le second, pour voir clairement le second, qui est la loi : tel est le problème qui a créé l'astronomie.

Ce même problème crée la physique. La physique cherche la loi sous les faits, c'est-à-dire sous les éléments variables, elle cherche l'élément fixe, qui est la loi et qui exprime la cause. Par la répétition, la multiplicité des expériences, on dégage,

[1] Saint Augustin. De ordine. Lib. II, 48. *Voyez* Kant, Logique transcendantale, passim; Balmès, Philosophie fondamentale, livre I, chap. IX.

du milieu des éléments variables, l'élément fixe. C'est le travail de la physique.

Je dis dans les mêmes termes :

Etant donnée une forme géométrique, considérer les relations d'un point aux autres points, et, dans les différences variables de ces relations, discerner deux éléments, l'un fixe et l'autre variable : effacer, comme indifférent, l'élément variable, pour obtenir à part l'élément fixe, commun à toutes les différences, c'est-à-dire la relation constante d'un point aux autres, c'est l'analyse géométrique infinitésimale, qui est le type universel et rigoureux de toute la méthode scientifique [1].

Contempler les êtres vivants, comparer les individus, effacer et abstraire méthodiquement les différences individuelles pour avoir la notion de l'espèce, notion fixe et unique enveloppée dans ces variations : comparer ensuite les espèces, effacer toutes les différences spécifiques, pour s'élever à l'idée du genre : opérer de même sur les genres, pour arriver au type unique, et trouver en cette unité la vraie connaissance des détails, c'est là toute la méthode de la science naturelle [2].

[1] *Voir* notre Logique, livre IV, ch. VII.

[2] *Voy.* le très-remarquable travail de M. Isidore Geoffroy Saint-

Un géomètre, grand écrivain, résume parfaitement en ces termes l'idée de la méthode : « Nous « ne connaissons en toute lumière qu'une seule « loi ; c'est celle de la constance et de l'uniformité. « C'est à cette idée simple que nous cherchons à « réduire toutes les autres, et c'est uniquement « dans cette réduction que consiste pour nous la « *science*. Ainsi quand nous étudions les choses « qui changent pour découvrir ce qu'on appelle la « loi de leurs variations, notre unique objet est de « trouver ce qu'il peut y avoir d'uniforme et de « constant au milieu de ces choses qui varient.... « Tel est, je crois, le mouvement naturel de l'es- « prit humain, mouvement qu'on pourrait même « remarquer dans la géométrie et dans l'analyse, « mais dont l'astronomie nous offre ici l'image la « plus sensible [1]. » Ces simples paroles impliquent la théorie de la méthode. C'est ce que nous disons en d'autres termes. Nous disons : La raison est une force qui cherche l'unité. La raison est une force qui cherche partout la trace du Dieu unique. Et la vue de cette trace est la science. Elle

Hilaire, sur *la vie, les travaux et la doctrine scientifique* de son père.

[1] Poinsot, Théorie et détermination de l'équateur du système solaire, § II.

cherche l'unité, la permanence, enveloppées sous les variations et sous les différences, et sa méthode est d'éliminer, d'abstraire, d'effacer, de sacrifier les différences et les variations, pour dégager l'unité cherchée. La raison est une force qui, par le sacrifice, monte à Dieu.

IV.

Mais prenons garde. La raison, pour connaître, veut tout lier, tout ramener à l'unité. Mais qu'est-ce à dire ? Est-ce que la raison veut tout ramener à l'unité d'essence, de substance, à l'identité ? Certes, c'est là une faute qu'a pu commettre et qu'a commise l'enfance de la philosophie, aussi bien que la philosophie caduque des sophistes les plus récents. Mais il ne nous est plus permis de la commettre, et nous laissons le panthéisme à ceux qui, aujourd'hui comme du temps d'Aristote, posent, en logique, en morale, en physique et en métaphysique, l'identité de tout, même des contraires et des contradictoires.

Certes, la raison veut, et doit vouloir, tout lier, tout unir : mais elle a deux principes d'union, deux liens logiques, deux espèces de rapports. Il y

a deux sortes d'unités, l'unité de substance, et l'unité hiérarchique de la cause à l'effet.

Ce point est aussi capital que peu connu. Expliquons-le.

Bien des penseurs croient encore que la raison n'a qu'un principe logique; que la pensée humaine n'a qu'une sorte de jugement ou d'affirmation, l'affirmation d'un attribut comme identique à un sujet; et aussi que notre raison n'a qu'un seul procédé de raisonnement, le syllogisme.

Or, nous avons démontré en logique, — ce qui d'ailleurs était connu, sauf des contemporains qui l'avaient oublié, — qu'il y a deux procédés de raisonnement [1], le syllogisme et l'induction, fondés

[1] *Voy.* notre Logique, liv. IV.

Puisqu'il nous faut renvoyer souvent à cet ouvrage, nous croyons utile pour les lecteurs qui connaissent l'attaque dont ce livre a été l'objet, sans connaître notre réponse, de reprendre ici la discussion en quelques mots.

Au fond, un seul point a été contesté; c'est celui-ci : « La raison « a deux procédés de raisonnement, le syllogisme et l'induction, « l'un qui procède par voie d'identité, l'autre par voie de transcen- « dance. Ces deux procédés rationnels s'appliquent nécessairement « partout où s'applique la raison. L'induction est un procédé ri- « goureux, puisqu'elle s'applique à la géométrie et qu'elle est la mé- « thode infinitésimale. »

L'essentiel de ces assertions est ceci : « La raison a deux procé- « dés rigoureux, l'un qui déduit, par identité, les conséquences

sur deux principes tout différents, sur les deux axiomes nécessaires, irréductibles, sur les deux

« d'un principe, et l'autre qui s'élève, par transcendance, de l'effet « à la cause et du fini à l'infini. »

Cette partie essentielle est accordée par la critique. On convient que nous avons décrit avec vérité le procédé de transcendance pris en lui-même.

Mais où donc porte la contradiction? Le voici. On accorde que les deux procédés, tels que nous les avons décrits, sont les deux procédés *métaphysiques* de la raison. Mais on affirme qu'en physique et en géométrie, la raison raisonne autrement.

L'objection, ainsi énoncée, tombe d'elle-même; car, n'est-il pas évident que la raison, partout où elle raisonne, doit suivre, — je ne dis pas les mêmes procédés techniques, — mais les mêmes lois, les mêmes principes logiques, et les mêmes procédés fondamentaux? A-t-on jamais entendu soutenir le contraire?

On voit d'avance qu'une telle critique ne peut pas même être fondée, et nous croyons d'ailleurs avoir clairement démontré qu'elle ne l'est pas.

En effet, on prétend que nous sommes le premier et l'unique auteur de cette thèse, savoir : « Que le procédé de transcendance, par « lequel on s'élève de l'effet à la cause et du fini à l'infini, c'est-à-« dire l'*induction*, s'applique à la géométrie et à la physique. »

A cela je réponds : Un des grands géomètres classiques, Wallis, contemporain de Leibniz et de Newton, enseigne, dans son algèbre infinitésimale, et consacre des chapitres entiers à démontrer que la méthode géométrique infinitésimale, qui s'élève du fini à l'infini, c'est l'induction. (*Voy.* l'algèbre de Wallis.)

Ainsi, d'abord, en ce qui concerne la géométrie, je ne suis point le premier auteur de cette thèse, comme on me le reproche. Je l'avoue, j'y suis arrivé par moi-même sous l'influence de la vérité seule, avant d'avoir découvert ce lumineux rapprochement, soit dans Wallis, soit dans Leibniz. Mais enfin Wallis l'exposait, il y a

formes innées de la pensée : l'un qui construit les unités consubstantielles par voie d'identité, et l'au-

plus d'un siècle, dans les mêmes termes que nous, et Leibniz est tout rempli de cette idée, comme nous l'avons déjà fait voir, et comme des textes inédits, qui se publient en ce moment, le mettront encore en lumière. (Troisième partie des textes inédits de Leibniz, par M. le comte Foucher de Careil.)

Je réponds en second lieu : Ouvrez la *Théorie de l'induction* de M. Apelt, ouvrage postérieur, il est vrai, à notre premier ouvrage, mais qui, certes, n'en dérive pas. Ce livre, très-remarquable, n'est autre chose que le développement de notre propre thèse, savoir : Le procédé inductif qui s'élève des effets aux causes, et du fini à l'infini, et *qui réside dans l'essence même du calcul infinitésimal,* ce procédé est celui qui a *créé l'astronomie,* et *toute la science de la nature.*

Ainsi, soit pour la physique, soit pour la géométrie, nous n'avons point *inventé* la théorie de l'induction. Mais d'ailleurs, dans notre réponse, réunie à notre logique, nous avons démontré directement, et en elle-même, cette théorie.

La critique n'a donc entamé, selon nous, notre logique sur aucun point. Ceux qui liront attentivement notre réponse développée, en seront, je crois, convaincus. (Correspondant du 25 octobre 1855.)

Mais nous voulons tirer de ce petit débat une conclusion qui ne nous paraît pas sans importance. C'est que, comme l'a remarqué si à propos Mgr l'évêque de Poitiers, en dehors du clergé, en France surtout, la logique était à peu près oubliée. Notre travail a été comblé d'encouragements par nos frères dans le sacerdoce. Pas une attaque, de ce côté, ne s'est élevée, et les plus hautes approbations nous sont venues. Mais cette philosophie, qu'on nomme la *philosophie sécularisée,* n'a point compris notre pensée. Pourquoi? Parce que cette *philosophie séparée* avait oublié la logique.

Nous l'avions dit au début de notre œuvre, en parlant de ce point capital : « On nous le contestera d'abord; mais comme ce

tre qui construit les unités hiérarchiques par voie de transcendance ou de causalité.

« sera sans succès, je l'espère, on se tournera bientôt à dire que « ces choses ont été connues de tout temps, surtout au XVIIe siècle, « et qu'il n'y a en tout cela rien de nouveau. Nous nous empresse- « rons d'en convenir, ne nous réservant que l'honneur d'avoir mis « en une plus vive lumière ce point central de la philosophie, où « aboutissent tous ses rayons. » (Connaissance de Dieu, tome I, fin du ch. Ier.) Nous savions donc que ce point de logique était ancien, mais qu'on l'avait mis en oubli. Nous n'avons point prétendu innover, mais seulement *renouveler*.

Et certes, il y a bien à renouveler en logique; car, où donc, en dehors des séminaires, enseigne-t-on en France la logique depuis cinquante ans? Aujourd'hui, parmi nous, les enfants rient du syllogisme. Mais ceux qui rient du syllogisme connaissent-ils l'induction? Bacon, l'auteur de la logique nouvelle (*novum organum*), après avoir, au début de son *Instauratio magna*, émis ces étonnantes paroles : « Nous rejetons le syllogisme (*rejicimus igitur syllogismum*), comme si le syllogisme n'était pas l'un des deux mouvements nécessaires de la raison, l'un des deux axiomes en action, Bacon, dis-je, a-t-il établi l'induction? Il ne cesse d'en parler; mais, selon nous, comme selon le savant auteur de la théorie de l'induction, « il « n'a jamais bien su ce que c'était, et n'a jamais su faire une bonne « induction scientifique. » (Apelt, p. 149.) Quelqu'un a-t-il jamais pris au sérieux les cent cinquante pages du *novum organum*, où Bacon décrit l'induction, et la fonde, entre autres opérations, sur ce qu'il nomme les *vingt-sept prérogatives des instances*, décrivant longuement chacune de ces *prérogatives*, appelant chacune par son nom, nommant la vingt-sixième prérogative *polychreste*, et la vingt-septième et dernière, prérogative *magique!* Quelqu'un s'est-il jamais, une fois, depuis Bacon, servi de ces prérogatives? Est-ce là l'induction? Si Bacon avait connu l'induction, ne l'aurait-il pas reconnue dans Aristote, dans Platon et les autres? S'il avait été logi-

Toute la logique, selon nous, repose sur cette dualité fondamentale.

cien, et non pas seulement écrivain, aurait-il prétendu inventer l'un des procédés nécessaires de la raison ? Bacon, tout en rendant ce vrai service de pousser à l'observation, à l'expérience, a donc réellement travaillé à l'effacement de la logique, en rejetant l'un des deux procédés nécessaires de la raison (*rejicimus syllogismum*), et en inventant l'autre (*novum organum*). Mais, depuis Bacon, est-ce donc Condillac qui aurait pu rétablir la logique parmi nous ? Condillac se rit à la fois du syllogisme et de l'induction. Il réduit tout à l'analyse, par l'œil, des détails dans un tout. Quant à Hégel, il abolit systématiquement la logique tout entière jusque dans sa racine, en niant les axiomes.

Sous toutes ces influences, je ne puis m'étonner qu'on ait oublié la logique. Or, nous l'avons oubliée à ce point qu'il y a aujourd'hui, en Europe, de nombreuses écoles scientifiques qui enseignent qu'on ne doit faire usage, dans les sciences, d'aucun des procédés de la raison. Il suffit d'observer les faits, sans raisonner. C'est la maxime reçue. C'est la profession de foi nécessaire que développent en France toutes les préfaces de tous les livres de médecine... Je me trompe ; j'ai sous les yeux une exception ; mais que l'on juge si elle nous contredit. Voici un homme d'esprit qui, du sein de l'*École des faits*, proteste enfin, et s'enhardit jusqu'à prétendre qu'il faut faire usage, dans la science, de la raison ! et il affirme, qu'après tout, c'est bien à la raison qu'appartient l'empire de la science ! « *L'expérimentation* dont on abuse tant de nos jours, dit le savant pathologiste, *pas plus que l'observation* la plus laborieuse et la plus intelligente, *ne peuvent suffire, à moins qu'elles ne soient*, l'une et l'autre, *dirigées* et vivifiées *par la raison*. CEUX QUI SEMBLENT PEU DISPOSÉS A ACCORDER A CETTE NOBLE FACULTÉ L'EMPIRE DES SCIENCES oublient que... etc. » (Monneret, Préface de pathologie médicale.) Que l'on mesure, s'il est possible, l'affaissement intellectuel, l'évanouissement rationnel, et l'anéantissement logique, qui

Qu'on y regarde.

Il y a deux principes logiques, deux axiomes, deux formes nécessaires de la raison.

Il y a dans les mots deux sens, corrélatifs aux deux formes de la raison.

nécessite une telle protestation ! Oui, il nous faut maintenant établir que la raison est nécessaire aux sciences ! Où sommes-nous donc ? On avait donc véritablement aboli la logique ?

Mais grâce à Dieu, les siècles ne sont pas tout entiers conséquents. Par bonheur, depuis trois cents ans, l'esprit scientifique moderne, dirigé par les inventeurs, malgré la *philosophie séparée*, a fait de la logique sans le savoir. Plusieurs sciences, deux surtout, l'astronomie et la géométrie, intimement unies et représentant toutes les autres, offrent à la réflexion le type parfait de la méthode, et les deux procédés de la raison vérifiés par leur application dans le double domaine de l'abstraction géométrique, et des réalités palpables. C'est là, et dans tous les penseurs du premier ordre, qu'il faut chercher la véritable théorie logique. Et c'est ce que nous avons essayé. Notre effort est certes très-incomplet, mais porte sur le point principal, et tout ce que nous avons dit subsiste.

Il est regrettable pour cette philosophie, que l'on appelle *science sécularisée*, non-seulement de n'avoir pas retrouvé par elle-même la théorie de l'induction, mais même de n'y point croire quand on la lui présente. J'en veux conclure que la philosophie séparée, en France, est extrêmement appauvrie, et que le fait de la séparation réduisant chacun à lui-même, prive chaque penseur de presque toute lumière.

Et c'est pourquoi, nous, qui ne voulons point séparer, ni séculariser, et qui avons pour nous le grand XVIIe siècle, le puissant moyen âge et le siècle des Pères, et qui dès lors *ne sommes pas seul*, il se trouve que nous avons raison le plus souvent contre des hommes qui, personnellement, nous sont peut-être fort supérieurs.

Il y a deux espèces de propositions ou de jugements, corrélatifs aux deux principes logiques.

Il y a deux espèces de verbes, qui servent à exprimer les deux espèces de jugements.

Il y a deux procédés de raisonnement, fondés sur les deux principes ou axiomes.

Il y a, dit Leibniz, deux sortes de vérités, les nécessaires ou identiques, les contingentes ou irréductibles à l'identité.

Il y a, en géométrie, dit encore Leibniz, deux sortes de rapports, correspondants aux deux espèces de vérités.

Et ces dualités sont toutes corrélatives aux deux formes nécessaires de la raison.

Qu'on nous permette ici de dire qu'il est facile de poser, par les mots et par l'apparence, des divisions et des corrélations. Mais il est moins facile de les trouver dans la nature des choses. Or, celle que nous posons ici, qui est le fruit d'un long travail, et qui est l'extension de ce que nous avons déjà établi sur les deux procédés de la raison, nous semble illuminer toute la logique. Mais reprenons ces assertions pour les prouver.

Il y a deux axiomes, il n'y en a que deux. N'oublions pas que tous ces mots : *axiomes, principes logiques, principes de raisonnement, premiers prin-*

cipes, *formes nécessaires de la raison, jugements primitifs fondamentaux*, sont synonymes. Or il y a, disons-nous, deux axiomes, ou deux formes nécessaires de la raison. Aristote les formule ainsi : 1° Il est impossible que le même soit et ne soit pas en même temps [1] (principe de *contradiction*, ou d'*identité*). 2° « Tout ce qui passe de la puissance « à l'acte suppose une cause déjà en acte [2]. » (Principe de causalité.)

« Il y a, dit Leibniz, *deux grands principes* sur « lesquels sont fondés tous nos raisonnements, ce- « lui de la *contradiction*, et celui de la *raison suf-* « *fisante* [3]. » Ce principe de la raison suffisante, c'est le principe de causalité. Les deux axiomes ou principes d'Aristote sont donc aussi ceux de Leibniz.

Kant, esprit complexe, a posé dix-sept formes nécessaires de la raison. Mais Rosmini, Gioberti et M. Cousin les ramènent facilement à deux. Rosmini a le tort de vouloir ensuite ramener les deux principes rationnels à un seul. Mais Gioberti pose nettement qu'il y a deux *jugements primitifs fon-*

[1] Τὸ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον. Met. lib. III (IV), cap. 3.

[2] Ἀεὶ ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος, γίνεται τὸ ἐνεργείᾳ ὄν, ὑπὸ ἐνεργείᾳ ὄντος. Met. lib. VIII (IX), cap. 8.

[3] Monadologie n° 31.

damentaux irréductibles [1]. M. Cousin, qui a fait plusieurs fois la critique des diverses classifications des principes rationnels donnés par Aristote, par les Ecossais et par Kant, a cru pouvoir les ramener à deux : principe de la substance, et principe de causalité.

Reid formulait ainsi les deux axiomes : « Toute « qualité a un sujet (principe de la substance, ou « principe d'identité). Tout effet a une cause. »

Hégel fonde son système sur ces trois formes logiques nécessaires, *identité, différence* et *causalité*. Mais *la différence* ou la *contradiction* n'est que la forme négative du principe d'*identité*. Restent donc les deux principes logiques, *identité, causalité*, c'est là la vérité du système de Hégel. Seulement, afin de parvenir au panthéisme, Hégel essaie de ramener les deux à l'identité seule. C'est là toute son erreur. Oui, il y a deux principes logiques, ni plus ni moins, mais ces deux sont irréductibles.

Et il n'en peut pas être autrement. Pourquoi cela? Parce que la raison ne cherche et ne peut chercher que deux choses; d'abord, ramener les qualités à la substance, les phénomènes épars à

[1] Introd. à l'étude de la phil., ch. IV.

l'unité et à l'identité ; puis rapporter les effets aux causes. Plus simplement encore, je dirai, la raison cherche, en toute chose, deux éléments : le *particulier*, l'*universel*, ou bien l'*image* et le *modèle*, ou bien l'objet pris en lui-même, et l'objet ramené à sa cause.

C'est pourquoi la dualité logique se trouve partout, dans le sens des mots, dans la forme des propositions, dans la nature des verbes, dans la nature des jugements, les procédés de raisonnement, le caractère des vérités.

Les mots : nous avons amplement parlé, au livre précédent [1], du double sens des mots ; double sens relatif aux deux éléments que la raison cherche en toute chose, le *particulier* et l'*universel*. Le sens étroit, relatif au particulier, désigne l'objet dans sa réalité finie, sa forme accidentelle. Le sens large, relatif à l'universel, ramène, ou cherche à ramener l'objet à son essence, cause et modèle de la réalité finie.

De même il y a, dans le discours humain, deux sortes d'affirmations radicalement distinctes. L'une qui affirme l'identité d'un attribut et d'un sujet, et l'autre qui affirme la relation d'un effet à une

[1] Liv. II, ch. II.

cause. Il y a deux espèces de verbes, ni plus ni moins : le verbe dit *intransitif*, qui affirme en restant dans l'identité du sujet, et puis le verbe *transitif*, qui affirme d'un sujet à un autre. Quand Port-Royal enseigne que toute proposition se ramène à l'affirmation d'un attribut comme identique à un sujet, il pose une erreur capitale. Dire que toute proposition se ramène à ce type : « Dieu est bon, » c'est tout confondre [1]. L'affirmation humaine a deux portées, deux types radicalement distincts : « Dieu est bon, » est le premier de ces deux types : « Dieu a créé le monde, » est le second. Gioberti l'avait dit avant nous, dans les mêmes termes. Deux principes, dit-il, deux jugements fondamentaux. Voici l'un : « L'être est nécessairement. » Voici l'autre : « Dieu crée les existences [2]. »

Leibniz a vu supérieurement la vérité quand il affirme, comme nous, qu'il y a deux grands principes de raisonnement : le principe de contradiction ou d'identité, et le principe de la raison suffisante ou principe de causalité. Puis il ajoute qu'il y a aussi deux sortes de vérités, les nécessaires

[1] M. Buchez a fait justice de cette erreur dans sa Logique, ch. I, § 9.

[2] Introduct. à l'étude de la philosophie, ch. IV.

et les contingentes, les identiques, et celles qu'aucune analyse ne ramène à l'identité. Mais ce qui montre le vrai fondement de toute cette distinction, c'est la comparaison que fait Leibniz entre ces deux sortes de vérités, ou de jugements, ou de procédés rationnels, et les deux sortes de rapports géométriques correspondants. « Ces deux sortes de « vérités, dit-il, sont comparables aux deux sortes « de rapports qui existent entre les grandeurs : « rapports où l'analyse obtient, sous la différence, « l'identité d'une unité commune ; et rapports où « l'analyse se poursuit sans fin, sans atteindre l'i- « dentité, sans jamais ramener les deux termes à « la même unité [1]. » En d'autres termes, rapports entre grandeurs *commensurables*, et rapports entre grandeurs *incommensurables*. « C'est là, dit Leib- « niz, l'essentielle distinction qui existe tant entre « les vérités, qu'entre les rapports géométriques [2]. »

[1] Venit in mentem analogia quædam veritatum cum proportionibus... Quemadmodum in proportionibus aliquando quidem exhauritur analysis, et pervenitur ad communem mensuram... interdum vero analysis in infinitum continuari potest... ita similiter veritates interdum demonstrabiles sunt seu necessariæ, interdum liberæ vel contingentes, quæ nulla analysi ad *identitatem* tanquam ad communem mensuram reduci possunt. (De libertate, p. 184, edit. Foucher de Careil.)

[2] Atque hoc discrimen essentiale tam propositionum quam veritatum. *Ibid.*

C'est qu'il y a dans la nature des choses, dans la nature de la raison, des unités radicalement distinctes, rigoureusement irréductibles. Dieu même, dit Leibniz, ne voit entre ces notions aucun rapport d'identité, car ce rapport n'existe pas. Il n'y a, dit-il, qu'un rapport d'harmonie. Et pour lui, la raison est une force qui cherche l'harmonie universelle.

La raison cherche donc, soit l'unité consubstantielle de tout ce qui est identique, soit l'unité hiérarchique et la dépendance harmonique de ce qui est radicalement distinct. Tantôt elle voit l'identité d'un attribut à un sujet, ou des parties au tout, tantôt elle voit la relation de la cause à l'effet, ou plus généralement, la dépendance harmonique des êtres.

Nous sommes ici à la racine de la science. Il semble que nous allons en découvrir en partie les mystères.

La raison cherche l'harmonie universelle, c'est-à-dire les rapports des choses entre elles et avec Dieu. Elle cherche l'unité relative, trace de Dieu, et puis l'unité même, Dieu même. C'est pour obtenir l'une qu'elle distingue et unit : « Oui, dit « saint Augustin, en séparant comme en rappro- « chant, c'est l'unité que je cherche, c'est elle que

« j'aime [1]. » Elle distingue ou rapproche ainsi, par négation ou par affirmation, tant les attributs rapportés au sujet, que les effets rapportés aux causes : tant dans le jugement que dans le raisonnement. Et les deux procédés de raisonnement, radicalement distincts, puisqu'ils vont, l'un par identité, l'autre par transcendance, se rapprochent en ce point qu'ils cherchent l'unité, l'unité sous les différences. Le raisonnement syllogistique élimine, abstrait, et sacrifie évidemment à l'unité, lorsqu'il conclut négativement, il sépare d'un sujet ce qui ne lui est pas identique : mais même lorsqu'il conclut affirmativement, il arrive à montrer l'identité de ce qui paraissait divers. On ne raisonne que pour cela. Mais le raisonnement inductif surtout n'obtient l'unité de la cause que par une élimination puissante, qui sépare, en tout ce qui vit, les deux éléments, l'essentiel et l'accidentel, l'universel et le particulier, et qui sacrifie l'un à l'autre, pour les connaître l'un et l'autre tels qu'ils sont. Et les deux formes de raisonnement, les deux mouvements, les deux procédés se rapprochent en cet autre point que leurs deux buts sont

[1] Ego in discernendo et in connectendo, unum volo et unum amo. Sed cum discerno purgatum, cum connecto integrum volo. De Ord., liber II, n° 48.

analogues : l'un cherche la substance réelle de tel être, l'autre cherche la cause de cette substance et de cet être. Or, l'effet et la cause sont analogues : l'effet est l'image de la cause, et la cause le modèle de l'effet. Si l'un des procédés cherche à voir le monde tel qu'il est, l'autre cherche la cause du monde et son modèle, son idée, son essence en Dieu. Et cette idée et cette essence est Dieu, cause et modèle du monde.

Et je ferai comprendre à l'âme chrétienne, qui ne sait pas la science, tout le procédé scientifique, par une comparaison. L'esprit humain cherche la science, ô âme, comme vous cherchez votre état vrai et votre bien. Notre esprit traite les choses, pour les connaître, comme l'âme doit se traiter elle-même pour arriver à l'état vrai. Vous le savez, l'état faux et mauvais consiste dans la dispersion de vos forces, de vos goûts, de vos mouvements, de votre cœur enfin, hors de Dieu, hors de vous. Que de fois n'avez-vous pas senti la vie, en vous, revenir, par le sacrifice, à la paix et à l'unité? Et que de fois n'avez-vous pas senti votre unité se perdre, et se détacher de son centre, et quitter Dieu par un élan immodéré vers quelque joie partielle et passagère? Il y a des élans qui se ramènent; il y en a qui brisent la limite et s'épanchent. Oh! qu'alors

votre cœur se gonfle! et combien il désire pleurer, jusqu'à ce qu'il se retrouve et se rassemble, et reprenne son doux point d'appui dans son centre divin. Ramenez, ramenez donc toujours, par le continuel sacrifice ou le continuel amour, tous vos états, tous vos goûts, toutes vos joies, toute votre âme à l'unique nécessaire. Recueillez-vous toujours vers l'unité de votre cœur, rattachez votre cœur recueilli à l'unité de Dieu. Cet effort que vous connaissez bien, c'est la vertu, c'est la piété. Donc la vertu, tout comme la raison, est une force qui, par le sacrifice, monte à Dieu. La science consiste précisément à ramener chaque être à sa propre unité, et puis chaque unité créée à l'unité de Dieu, sa cause et son modèle. Tout consiste toujours pour l'âme, pour la raison, comme pour le cœur, et pour tout ce qui est, à céder sciemment, librement, à cet effort universel de Dieu, qui veut toujours, dit l'Évangile, « rassembler ses enfants « sous ses ailes, comme un oiseau rassemble ses « petits. » Et c'est pourquoi le livre de l'Imitation donne, par les mêmes paroles, la méthode de la science et celle de la vertu. « Tout, dit-il, vient du « Verbe unique, et tout parle le Verbe unique : et il « est ce principe qui nous parle.... L'homme pour « qui tout devient un, qui ramène tout, et qui voit

« tout dans l'unité, celui-là est stable de cœur, et « trouve la paix en Dieu. O Dieu! ô vérité! fais « que je sois un avec toi dans l'amour vrai... Plus « une âme est unie à elle-même, et simplifiée intérieurement, plus elle comprend sans peine de « nombreuses et profondes vérités; car alors la lumière vient d'en haut [1]. »

V.

Mais que conclure de tout ceci sur la nature intime de la raison? La raison, nous venons de le voir, est une force qui, par le sacrifice, monte à Dieu. Mais enfin, qu'est-elle en elle-même?

En elle-même, en sa substance, la raison c'est notre âme connaissant ou cherchant à connaître. Connaître, c'est voir ce qui est. Mais qu'est-ce qui est? C'est Dieu, l'âme et le monde. Mais qu'est-ce que voir, dans le sens de savoir? Ce n'est pas seu-

[1] Ex uno verbo omnia, et unum loquuntur omnia, et hoc est principium, quod et loquitur nobis.... Cui omnia unum sunt, et omnia ad unum trahit, et omnia in uno videt potest stabilis corde esse, et in Deo pacificus permanere. O veritas Deus, fac me unum tecum, in caritate perpetua!... Quanto aliquis magis sibi unitus et interius simplificatus fuerit, tanto plura et altiora sine labore intelliget : quia desuper lumen intelligentiæ accipit. Imitation, liv. I, chap. III.

lement recevoir l'impression des objets comme une glace, ni même comme l'œil et le cerveau de l'animal; c'est d'abord rapporter à l'unité de chaque sujet le détail de ses qualités et de ses états variables; et c'est ensuite rapporter à sa cause et à son essence chaque sujet. En d'autres termes c'est, en tout ce qui est, discerner les deux éléments, l'universel et le particulier, et les rapporter l'un à l'autre, comme l'effet à la cause et l'image au modèle. Car l'universel en lui-même, c'est la divine idée créatrice et modèle de chaque être, c'est Dieu lui-même.

C'est donc ainsi qu'il faut voir ce qui est. C'est ainsi qu'il s'agit de connaître le monde.

Voici donc l'âme de l'homme, en face du monde, et regardant le monde pour le connaître.

Mais le monde n'est pas une chose morte et arrêtée. Le monde est une parole de Dieu, vivante actuellement. C'est un discours, comme le dit admirablement saint Augustin, que Dieu, en ce moment, nous adresse pour se faire entendre de nous. Et c'est, en même temps, un spectacle que Dieu met sous nos yeux pour se faire voir à nous. Car il en faut toujours venir au grand mot de saint Paul : « Les perfections invisibles de Dieu sont devenues, « par la création, visibles et intelligibles. » Dieu parle, par ces grandes images et cette merveilleuse

poésie, pour montrer à sa créature ce qu'il pense, c'est-à-dire ce qu'il est. Et les choses sont intelligibles, parce que c'est Dieu qui les parle. Et d'un autre côté, l'âme est intelligente parce qu'elle est elle-même un mot que Dieu prononce actuellement en disant : « Qu'elle soit une force *intelligente* et « *libre.* »

Or, comprendre cette parole de Dieu et lire ce livre, c'est, avant tout, bien discerner le son des mots ou la forme des caractères, premier degré de la science ; et c'est à quoi suffit le premier procédé de la raison. Puis il faut voir comment les caractères signifient Dieu, second degré auquel s'élève le procédé de transcendance. Mais tous les caractères que Dieu emploie étant, non pas des signes arbitraires, mais bien des images vraies de la divine idée, il s'ensuit que bien constater la forme de l'image, c'est déjà voir, en un sens, le modèle. Car ces images ne sont pas mortes et séparées, mais ce sont des images vivantes et transparentes que le modèle produit et porte actuellement. Ce tout que je vois vivre sous mes yeux, ce n'est pas le monde seul et séparé. Le monde séparé de sa cause ne serait pas. Ce qui est sous mes yeux, ce que je vois, c'est véritablement le monde et Dieu. Qui ne sait pas cela est en dehors de toute philosophie. Et la

vraie science philosophique consiste précisément à connaître l'absolue distinction de ces deux termes de la connaissance, et le rapport, et la dépendance nécessaire de l'un à l'autre. La science consiste à voir, dans tout particulier, l'universel auquel il se rapporte; à voir, sous tout être créé, l'idée ou l'essence créatrice ; précisément comme l'analyse infinitésimale, type parfait de toute la méthode, met à part, dans chaque donnée géométrique et algébrique, les deux éléments, l'un fini et variable, et l'autre invariable et infini ; précisément comme Fénelon, dans son chef-d'œuvre d'analyse psychologique, a montré pour toujours dans la raison les deux raisons, celle qui est Dieu et celle qui est nous-même. C'est là vraiment la science.

Ainsi l'intelligence, la raison, l'âme connaissant, c'est donc ceci : c'est, d'un côté, l'âme que Dieu même, intérieurement, excite à voir ; c'est, d'autre part, l'âme que par le dehors, par le spectacle de ce monde, Dieu excite à voir Dieu, Dieu cause dans les créatures ses effets, et Dieu modèle dans les créatures ses images. La raison donc dans sa substance, c'est l'âme ; dans son principe vérificateur, c'est une excitation de la lumière de Dieu ; dans son objet et dans son acte, c'est une certaine vue, en toutes choses, de la lumière de Dieu. C'est en ce

sens qu'avec les termes mêmes de saint Thomas d'Aquin, nous affirmons ceci : « La raison naturelle « de l'homme n'est autre chose que le reflet, dans « l'âme, de la lumière de Dieu. »

Mais c'est ce que l'on voit plus clairement encore quand on étudie la raison dans celui des deux procédés qui cherche les causes, et s'élève à la cause première, à Dieu. Pourquoi et comment la raison, en face du monde, trouve-t-elle tout aussitôt qu'aucune chose n'égale son modèle, et comment, par la vue du défaut des choses, a-t-elle quelque idée du modèle?

La raison, par exemple, voit la nature soumise au temps et à l'espace : elle voit donc tous les êtres bornés et limités par le temps et l'espace, et aussitôt et par contraste, elle connaît et regrette l'être illimité en durée, en grandeur.

Elle voit des phénomènes variables rapportés à une même unité et à une même substance, comme par exemple, quand elle voit une plante sortir d'un germe, déployer des rameaux, porter des fleurs, puis les laisser, mettre à leur place des fruits, puis se replier sur elle-même, retomber en graines et mourir. Elle voit cet être successif, changeant, mobile et périssable; aussitôt elle conçoit et regrette l'immutabilité.

Ainsi du reste : elle n'aperçoit partout, dans le monde et dans l'âme, que le fini, et aussitôt elle conçoit et regrette l'infini.

Mais comment ? Comment à la vue du fini peut-elle concevoir, regretter l'infini que le fini ne contient pas, mais que tout au contraire il exclut ?

Là est précisément la vraie nature et la grandeur de la raison. C'est qu'elle porte en elle-même, ou plutôt qu'elle est elle-même le prodige que voici : la raison, c'est l'âme portant l'idée de l'infini, éternelle idée qui est Dieu, qui est son verbe : ou plutôt l'infini porte l'âme, quoique l'âme elle-même soit finie : il porte l'âme, et même lui est uni au point que Bossuet a pu dire en toute rigueur : « Nous n'égalons jamais nos idées, tant « Dieu a pris soin d'y marquer son infinité. » Et Fénelon a dit plus véritablement encore qu'il ne le supposait : « Aucun homme ne va jusqu'au bout « de sa raison. » C'est qu'en effet la raison est sans terme, étant au fond, par l'élément divin qui est en nous, mais n'est pas nous, l'infini même ; étant, de plus, par cet élément qui est nous, une force qui opère sous l'influence de l'infini, et une image de l'infini ; et c'est ce qu'exprime admirablement Thomassin, lorsqu'il dit que l'idée d'infini, d'éternité, d'immutabilité, d'absolue perfection,

nous vient « de cette parenté de l'âme avec Dieu, « qui nous donne ces deux priviléges, celui d'avoir « en nous l'idée ou *le simulacre divin*, et celui de « communiquer immédiatement avec Dieu[1]. » De là cette énergique parole de saint Grégoire de Nysse, que « l'idée de majesté suprême, de gloire inex- « plicable, de beauté ineffable, de nature incom- « préhensible, » c'est-à-dire l'idée d'infini, « n'est « pas hors de notre portée, parce que Dieu l'a « comme INESSENTIÉE à l'âme ! » Ce qui revient à dire avec saint Cyrille d'Alexandrie, que « le Verbe « nous illumine, non en disant, mais en créant » (*non docendo, sed creando*). « C'est ainsi, dit tou- « jours Thomassin, que la lumière divine est ines- « sentiée à notre âme[2] ! »

C'est donc ainsi que l'homme n'égale, ni par son être, ni par sa pensée, cet infini qui est en lui, qui le crée, qui l'illumine et le rend raisonnable;

[1] Ex cognatione mentis cum Deo, geminoque ejus consanguinitatis privilegio, idæis nempe quibusdam et *simulachris divinitatis* menti cuilibet innatis, atque immediatis cum Deo mentis congressibus. Theol. dogm., lib. I, cap. 8. *Voy.* les numéros 1 et 2 de ce chapitre.

[2] Quod verbum animas illuminet non διδασκαλικῶς, sed δημιουργικῶς, non magistraliter, sed creative, nascentibusque Dei cognitionis radices inserat, hoc est quod Nyssenus vocaverat *divinam lucem animæ inessentiatam*. Ibid.

mais il pense et opère sous la loi de cet infini qu'il n'égale pas, mais qui le pousse et le dirige, et qu'il voit indirectement en toute chose.

Nous touchons donc du doigt comment, en toute rigueur, l'homme n'est raisonnable que parce qu'il y a en lui quelque chose d'infini qui n'est pas lui. Il y a Dieu, Dieu disant : « Faisons l'homme rai-« sonnable à notre image, ô mon Verbe et mon « Fils ! » Cet ordre et ce décret divin, toujours actuel, est la raison dans son principe et son point de départ.

Mais nous sommes loin d'avoir fini cette analyse de la raison. Il nous reste à traiter la question classique de l'origine des idées. Et puis nous parlerons encore une fois de ce que, souvent déjà, nous avons appelé la dernière démarche de la raison.

CHAPITRE IV.

ÉTUDE DE LA FACULTÉ DE CONNAITRE (SUITE).

ORIGINE DES IDÉES.

I.

Malgré ce qui vient d'être dit dans le chapitre précédent, il faut, avant de passer outre, ajouter quelques développements, quoique brièvement encore, à la question de l'origine des idées. Nous n'avons point à traiter ici cette immense question dans toute son étendue. Ce travail est déjà fait, selon nos forces. Notre Traité de la Connaissance de Dieu n'est autre chose qu'un Traité de l'origine des idées, moins le mot. Ce mot d'ailleurs constitue un de ces épouvantails classiques, qui souvent devien-

nent abordables dès qu'on les regarde en eux-mêmes, et dégagés de leur vieux nom. Otez ce nom, le lecteur ne s'épouvante plus, le philosophe adverse ne s'émeut plus. On s'entend mieux. Nous avons donc traité la question de l'origine des idées sans la nommer, très-amplement, en cherchant comment l'homme connaît Dieu.

Qu'est-ce qu'une idée? C'est une certaine vue de Dieu indirecte et médiate, telle a été notre réponse. Nous avons démontré, par un très-long travail, que telle est la doctrine de tous les philosophes du premier ordre, notamment de saint Thomas d'Aquin. Malebranche seul, tout en développant plus admirablement qu'aucun autre penseur cette vérité que toute idée est, avant tout, une certaine vue de Dieu, s'est trompé, selon nous, en affirmant ce qu'affirment aussi ses disciples, que l'idée est la vue directe et immédiate de Dieu même [1].

[1] En cette vie, nous ne voyons pas Dieu directement et immédiatement. *Deum nemo vidit unquam* (Ev. Joan., I, 18). Nous voyons Dieu indirectement, médiatement, selon ces deux paroles de la sainte Écriture : *A magnitudine.... creaturæ, poterit Creator cognoscibiliter videri* (Sap., XIII, 5) ; et cette autre : *Invisibilia Dei... per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur* (Rom., I, 20). Ces trois textes empêcheront toujours que l'on n'admette dans l'enseignement commun des écoles catholiques cette proposition : « Toute « connaissance naturelle de la vérité est une vue directe et immé-

Comment viennent les idées? Quelle est leur origine?

Si l'on veut bien connaître la nature, l'origine

« diate de Dieu même. » Depuis quelques années, beaucoup d'écoles très-respectables, et dont les membres ont toutes nos sympathies, soutiennent cette thèse avec ardeur. C'est une grande joie pour nous, parce que ce noble effort de haute philosophie, qui est la sublime idée de Malebranche continuée, aura du moins pour effet d'établir, dans toutes les écoles catholiques, que la vue de toute vérité est toujours *une certaine vue de Dieu*, et qu'il y a, dans notre raison, en un sens vrai, Dieu avec nous. Mais je soumets à ces penseurs chrétiens la remarque suivante au sujet *de la vue* DIRECTE et IMMÉDIATE de Dieu-même. Vous démontrez invinçiblement que Dieu, dans l'acte de la connaissance, est plus immédiat à notre esprit que tout objet de connaissance. Voilà qui est certain. Mais s'ensuit-il que notre esprit voit Dieu plutôt que tout objet de connaissance? Oui, si vous donnez au mot VOIR ce sens particulier : *voir passivement*, *instinctivement*, implicitement, VOIR SANS SAVOIR, voir sans savoir qu'on voit, sans discerner, connaître ni comprendre; avoir des yeux pour ne pas voir, pour ne pas voir Dieu, qui est devant nous, en nous, plus intime à nous-même que nous-même; avoir des yeux pour voir le monde, mais n'en avoir pas pour voir Dieu, qui cependant est plus près de nous que le monde, et qui seul nous fait voir, et en qui nous voyons. En ce sens, qui n'est point absurde, et qui rentre dans ce que nous appelons nous-même *l'élément perceptif*, *antérieur à la connaissance*, en ce sens on ne contredit pas l'Écriture sainte, qui affirme que la vue de Dieu, non pas aveugle et inconsciente, mais *la vue intelligente* (intellecta conspiciuntur) *la vue consciente et connaissante* (cognoscibiliter videri) ne s'obtient, comme l'enseignent Platon, saint Augustin, saint Anselme, saint Thomas d'Aquin, et tous les Pères, et tous les philosophes, excepté Malebranche, ne s'obtient, dis-je,

et l'histoire de l'idée, il faut lire, selon nous, au premier chapitre de saint Jean, toute la Genèse de la lumière. En voici, ce me semble, la traduction philosophique : « Le principe, c'est le Verbe. Le Verbe, « c'est Dieu. Il n'y a rien dans la nature visible, « ni dans l'esprit, sans lui. Tout ce qui est dans le « monde comme existence finie, tout ce qui est « dans l'esprit comme idée, est en lui vie et réalité. « Cette vie et cette réalité, dans le Verbe, est la « source d'où vient toute la lumière des hommes, « comme tout l'être des créatures. D'abord, pour « l'homme qui arrive en ce monde, cette lumière « luit dans les ténèbres, et les ténèbres ne la com- « prennent pas. Les germes de l'idée sont obscurs, « implicites, sentis peut-être, mais non réfléchis ni « compris. Il faut que les créatures viennent, pour « rendre témoignage à la lumière, en présence de

que par l'opération de la raison appuyée sur les données du monde visible, ou du monde intérieur de l'âme. Ajoutons que, dans cette opération, la raison est soutenue comme ressort principal de son élan d'intelligence vers Dieu, par ce sens secret qui, selon Thomassin, touche Dieu plutôt qu'il ne le voit (*arcanus sensus quo Deus tangitur magis quam cernitur aut intelligitur*. Theol. dog. I, cap. 19). De cette manière, en priant simplement Malebranche d'entendre comme nous le mot VOIR, nous serions tous d'accord, soit entre nous, soit avec tous les Pères et tous les philosophes. Sans cela, Malebranche serait seul contre tous.

« cet homme nouveau-né. Les formes des créatu-
« res, et la parole du genre humain, viennent ren-
« dre ce témoignage. Mais ni les créatures visibles,
« ni la parole, ne sont lumière; mais ce sont les
« témoins de la lumière. La vraie lumière est celle
« qui illumine tout homme venant en ce monde.
« Elle est dans l'esprit, elle crée et vivifie l'esprit,
« et l'esprit, par lui-même, n'en sait rien. Le té-
« moignage des créatures et de la parole le lui fait
« voir, et l'esprit s'élève ainsi à la connaissance
« naturelle des choses.

« Mais l'idée n'est pas tout. Elle n'est pas la vue
« de Dieu même. Elle n'est pas le Verbe même,
« venu en nous et habitant en nous. Elle n'est que
« la vue indirecte de la lumière de Dieu. Ce n'est
« pas là le terme suprême auquel le Verbe vient
« élever l'esprit créé à son image. Le Verbe vient
« donc dans l'esprit. Il vient, par la sollicitation de
« la grâce et par l'instinct béatifique qu'il met en
« nous, et il nous pousse à désirer de voir l'objet
« auquel répond l'idée. Il vient donc dans cet es-
« prit, qui est à lui (*in propria venit*). Mais que
« d'esprits ne le reçoivent pas! Les esprits qui le
« reçoivent, ces esprits-là renaissent de Dieu. Dieu
« habite en eux par la foi, principe d'une vision
« toute nouvelle, principe nouveau qui mène à

« voir directement la lumière et la gloire du Verbe,
« du Fils unique de Dieu. »

Voilà, je crois, dans ses principaux traits la Genèse de la lumière dans l'âme. Je m'étonne, puisqu'il existe un texte évangélique qui traite explicitement de la lumière, et en raconte la génération dans le monde et dans l'âme, je m'étonne que les penseurs chrétiens, occupés à chercher l'histoire de la lumière et de la naissance des idées, ne poursuivent pas, avant tout, cette histoire dans cet admirable Évangile ? Selon nous, nul ne comprendra jamais rien à la question de l'origine des idées, tant qu'il n'en découvrira pas les grands traits dans le premier et le troisième chapitre de saint Jean. Je n'entends point qu'il faille déduire de ces textes sacrés toute la théorie des idées; mais tout ce que l'observation de l'âme et l'étude des grands maîtres peut nous apprendre sur ce sujet, je le retrouve puissamment concentré, pleinement illuminé, divinement agrandi et relevé dans l'Évangile. L'Évangile est encore aujourd'hui si en avant de la science des penseurs, que l'on n'aperçoit pas encore les lumières qu'il déverse à flots sur la philosophie.

Du point de vue évangélique qui vient d'être exposé, il est facile, je crois, de juger solidement tous les systèmes philosophiques relatifs aux idées,

et à leur origine, et à l'histoire de leur développement.

Ceux qui disent que l'idée est la vue directe et immédiate de Dieu même se trompent par excès. Ils croient que les ténèbres comprennent la lumière telle qu'elle est, et que les pâles lueurs que reflètent ces ténèbres, sont les vivantes réalités de la lumière. Ceux qui affirment que l'âme est à elle-même sa propre lumière, et n'aperçoit en aucune manière Dieu, dans la vue de la vérité, ceux-là se trompent par défaut. L'homme n'est pas la lumière, car il n'en est que le témoin. Ce que l'homme voit quand il connaît, c'est, comme le dit saint Thomas d'Aquin, non pas la lumière incréée, mais une image de la vérité incréée, réfléchie dans notre âme. (*Similitudo veritatis increatæ in nobis resultantis*[1].) L'homme, dit ailleurs ce grand docteur, est raisonnable et intelligent, parce que la face de Dieu réfléchit sur l'âme sa lumière. (*Signatum est super nos lumen vultus sui, Domine.* P. IV, 7.)

Mais ici quelques-uns abusent, et ils mettent entre l'âme et Dieu, ou entre l'âme et les objets, je ne sais quels êtres qu'ils nomment *espèces intelligibles*. Si par *espèces* on entend ce qu'est une

[1] Verit., q. 11, a. 1.

image dans la glace, image qui n'est rien autre chose que la glace elle-même, et la vue par reflet de l'objet dans la glace, on peut entendre ce mot. Il est alors vrai et profond. Si par espèce intelligible, on entend désigner l'existence, dans l'âme, d'un être distinct de Dieu, de la lumière et de l'âme même, ou des objets créés que l'âme regarde par les sens, on tombe dans une inextricable erreur [1].

Que si l'on vient à soutenir que l'idée prise en elle-même, j'entends l'idée que nous avons dans notre esprit, est un objet réel, est vie en nous, on se trompe. Si l'on soutient qu'elle répond à un objet réel, qui est vie en Dieu, on est conforme à l'Évangile et à la vérité. Telle est la distinction du vrai et du faux réalisme.

Si l'on soutient que l'idée n'est qu'un mot, un

[1] Saint Thomas lui-même admet les espèces intelligibles : il en parle partout, mais il entend ce mot comme nous. Voici comment son commentateur, Gudin, parle de la nature des espèces sensibles, d'où les espèces intelligibles sont tirées : « Species sensibiles non sunt substantialia effluvia objectorum, sed accidentia. Conclusio est contra Democritum et Epicureos qui ponebant species, præcipue visibiles, esse quasi quædam idola, intus inania, ex superficie objectorum derasa ac proinde extimam illorum figuram referentia, sicut serpentis figuram retinet spolium ejus. Sed hæc sententia tam absurda est ut nihil sit necesse immorari in ea directe refutanda. (Gudin., Philos. Juxta inconcussa tutissimaque divi Thomæ dogmata. t. III, p. 103. Edit. Roux-Lavergne.)

nom d'objet, on se méprend. On croit que la parole, témoin de la lumière, ne répond pas à une lumière autre et meilleure qu'elle-même. Or, la parole n'est pas la lumière, mais elle en est le témoin, et elle suppose une lumière véritable dont elle témoigne. L'idée n'est donc pas seulement le mot, qui témoigne, mais encore le témoignage qu'apporte le mot; c'est-à-dire quelque chose de la lumière dont témoigne le mot, et que lui seul ne ferait pas surgir en nous, si elle n'était déjà en nous, et si le Verbe même ne l'y mettait actuellement. En ce sens donc les nominalistes ont tort. Mais les nominalistes qui soutiennent seulement que l'idée, telle qu'elle est en nous, n'est pas l'objet vivant qui en est le principe, qui est en Dieu et qui est Dieu, ceux-là ont soutenu la vérité.

Ceux qui soutiennent que toutes les idées viennent des sens, considérés non pas comme occasion, mais comme principe, et que l'idée n'est qu'une sensation transformée, ceux-là n'ont rien compris du tout à la question; ceux-là sont nés du sang et de la chair (*ex voluntate carnis*), et c'est assurément ce que n'ont jamais pensé ni Aristote ni saint Thomas. Ceux au contraire qui ont soutenu et soutiennent que l'idée n'est autre chose que l'esprit même de l'homme, l'esprit de l'homme développé

et transformé par sa seule force interne, ceux-là sont nés, non plus du sang et de la chair, mais de la volonté de l'homme (*ex voluntate viri*). Ceux-là supposent encore que l'homme est la lumière, tandis qu'il en est seulement le témoin. Ils ne savent pas que la lumière vraie, c'est-à-dire Dieu, illumine tout homme venant en ce monde, et que la lumière qui est en nous n'est que lumière illuminée, ou, comme le dit ailleurs le Maître des hommes : « que la lumière qui est en nous » prise en elle-même et isolée de Dieu « n'est que ténèbres. » Comme les couleurs de tous les corps, sans le soleil, ne sont que des ténèbres, de même toutes les pensées de tous les esprits, sans le Verbe qui les illumine, ne sont que ténèbres. L'erreur des stoïciens et de tous les rationalistes est d'ignorer cela. Et c'est pourquoi saint Augustin résume à ce sujet toute l'histoire de l'esprit humain en quelques lignes de la plus magnifique profondeur. Il y a, en philosophie, d'après saint Augustin, deux sectes et une doctrine vraie. Tout dépend du principe où l'on met ces trois choses : « La cause du monde, le sou-« verain bien, le point d'appui de la raison. » (*Finem boni, causas rerum, ratiocinandi fiduciam* [1].)

[1] Epistol., 118, § 20 et 21.

Les uns placent tout cela dans le monde des corps. C'est la secte inférieure à laquelle appartient Épicure. Les autres placent ces choses dans l'esprit créé seul. C'est l'autre secte que représentent les stoïciens. La doctrine véritable place ces trois choses dans une sagesse, non pas humaine, mais véritablement divine. C'est la vraie philosophie naturelle, celle de Platon. Mais, ajoutait saint Augustin, Platon a pu atteindre au terme de la raison naturelle, mais n'atteint pas la fin dernière de la raison (*ratio perveniens ad finem suum* [1]). La fin dernière de la raison est dans le Christianisme seul, qui donne à posséder, dans sa réalité vivante, l'objet dont la philosophie humaine n'aperçoit que l'image, image vraie, certaine, immuable, mais qui n'est, comme le dit Platon même, que l'ombre et le fantôme de Dieu.

De ce point de vue, la longue lutte des réalistes et des nominalistes est comprise. Ce n'était qu'une querelle d'esprits médiocres.

Saint Thomas n'y est pas entré, et se place bien loin au-dessus. Il repousse les erreurs des deux partis. Un résumé de sa doctine le fera voir.

[1] Soliloq., lib. II, § 13.

III.

Voici ce résumé fait par le saint docteur lui-même, dans un texte suivi.

Après avoir montré ce qu'il y a de faux, d'incomplet, dans les autres systèmes sur l'origine de la connaissance, il poursuit : « Donc, ces diffé-« rents systèmes paraissent moins raisonnables que « celui d'Aristote, qui pose que la science vient « en partie du dehors et en partie du dedans. Elle « ne vient pas seulement des données purement « immatérielles, mais encore des objets sensibles... « Il y a dans l'âme un *intellect actif* qui rend ac-« tuellement intelligible ce qui n'était intelligible « qu'en puissance [1].... En outre, les idées déter-« minées des choses (*formæ determinatæ* [2]) sont

[1] Præ omnibus prædictis positionibus rationabilior videtur sententia Philosophi qui ponit scientiam mentis nostræ partim ab extrinseco esse, partim ab intrinseco, non solum a rebus a materia separatis sed etiam ab ipsis sensibilibus... Ponitur in ea intellectus agens quæ faciat intelligibilia in potentia, intelligibilia actu.... (De mente q. 10. a. 6. c.)

[2] Pour saint Thomas les mots *idœa, forma, ratio rerum, similitudo rerum,* sont synonymes. Car, dit-il, « ce que les Grecs appel-« lent *idées* les Latins l'appellent *formes.* » *Idœa enim græce, latine forma dicitur.* (Idæa 1. q. 15, art. 10.) Et ailleurs : « L'idée dé-« signe l'essence divine en tant qu'elle est considérée comme mo-

« d'abord dans l'âme en puissance, et sont actuelle-
« ment réalisées dans les objets. Nous nommons *in-*
« *tellect possible* cette puissance qui reçoit en elle les
« idées, abstraites des choses sensibles, et que rend
« actuellement intelligibles la lumière de l'*intellect*
« *actif*. Or la lumière de l'intellect actif, dans l'âme
« raisonnable, *procède, comme source première*, des
« choses immatérielles, et *avant tout de Dieu*. D'a-
« près cela, il est vrai que notre âme tire la science
« des objets sensibles : néanmoins c'est notre âme
« elle-même qui forme en elle les idées des choses,
« en tant que les données, abstraites des choses
« sensibles, deviennent actuellement intelligibles
« par la lumière de l'intellect actif, pour informer
« l'intellect passif. Et ainsi, dans la lumière de l'in-
« tellect actif, nous est donnée, en quelque sorte,
« l'origine de toute science par le moyen de ces
« conceptions universelles qu'on connaît aussitôt
« dans cette lumière, principes universels par les-
« quels nous connaissons d'avance et jugeons tout
« le reste. En ce sens, il est vrai de dire que l'es-
« prit sait d'avance ce qu'il apprend [1]. »

« dèle ou raison des choses. » *Idœa nominat divinam essentiam in quantum est similitudo vel ratio hujus vel illius rei.* (Ⅰ^a q. 15. a. 2. c.)

[1] In mente nostra formæ rerum determinatæ sunt in potentia

« Et quand on dit que la connaissance a son « origine dans les sens, on n'entend dire nulle- « ment que les sens perçoivent tout ce que notre « esprit connaît; on dit seulement qu'à partir des « perceptions sensibles l'esprit est conduit à des « connaissances ultérieures, comme quand l'intel- « ligence des choses sensibles nous élève à l'intel- « ligible divin [1]..... Ces premiers principes dont « la connaissance nous est innée sont des images

tantum, quæ in rebus, quæ sunt extra animam, sunt in actu; et secundum hoc ponitur in anima nostra *intellectus possibilis* cujus est recipere formas a rebus sensibilibus abstractas, factas intelligibiles actu per lumen intellectus agentis. Quod quidem lumen intellectus agentis in anima rationali *procedit sicut a prima origine* a substantiis separatis, *præcipue a Deo*. Et secundum hoc verum est quod scientiam a sensibilibus mens nostra accipit : nihilominus tamen ipsa anima in se similitudines rerum format, in quantum per lumen intellectus agentis efficiuntur formæ a sensibilibus abstractæ intelligibiles actu, ut in intellectu possibili recipi possint. Et sic etiam in lumine intellectus agentis nobis est quodammodo omnis scientia originaliter indita, mediantibus universalibus conceptionibus, quæ statim lumine intellectus agentis cognoscuntur, per quas, sicut per universalia principia, judicamus de aliis, et ea præcognoscimus in ipsis. Secundum hoc illa opinio veritatem habet quæ ponit ea quæ addiscimus ante in notitia habuisse. (De mente, q. x, art. 6. c.)

[1] Unde *pro tanto dicitur cognitio mentis a sensu originem habere, non quod omne illud quod mens cognoscit sensus apprehendat*, sed quia ex his quæ sensus apprehendit, mens in aliqua ulteriora manuducitur, sicut etiam sensibilia intellecta manuducunt in intelligibilia divinorum. (*Ibid.*, ad 1^{m}.)

« de la vérité incréée ; et c'est pourquoi quand « nous jugeons de toutes choses par ces principes, « on peut dire que nous jugeons alors d'après les « raisons immuables de la vérité incréée [1].... Et « quant aux idées (*species rerum*) que reçoit l'in- « tellect possible à partir des images (*phantas- « mata*), *ces images ne sont jamais qu'un agent « secondaire et instrumental :* mais l'intellect actif « est l'agent principal et premier [2]. »

Enfin ajoutons à cela ce que saint Thomas répète en maint endroit sur la lumière intérieure de l'intellect actif :

« La lumière de la raison, dans laquelle nous « voyons les principes, est mise en nous par Dieu ; « elle est l'image de la vérité incréée réfléchie dans « notre âme [3]. La lumière de ta face se verse sur « nous, Seigneur : c'est la lumière de la raison na-

[1] Prima principia, quorum cognitio est nobis innata, sunt quædam similitudines veritatis increatæ, unde secundum quod per eas de aliis judicamus, dicimur judicare de rebus per rationes immutabiles vel veritatem increatam. (*Ibid.*, ad 6m.)

[2] In receptione qua intellectus possibilis species rerum accipit a phantasmatibus, *se habent phantasmata ut agens instrumentale et secundarium :* intellectus vero agens ut agens principale et primum. (*Ibid.*, ad 7m.)

[3] Rationis lumen, quo principia sunt nobis nota, est nobis a Deo inditum quasi quædam similitudo increatæ veritatis in nobis resultantis. (Verit., q. 11, art. 1.)

« turelle, qui est une image de Dieu [1]. Toute cer-
« titude vient de la lumière de la raison, versée en
« nous par Dieu, et par laquelle Dieu nous parle [2].
« Les données des sens ne sont que la cause se-
« condaire des idées, mais la cause principale est
« l'intellect actif. De même que dans toutes les cou-
« leurs nous voyons la lumière, de même en toute
« idée nous voyons la lumière de l'intellect actif;
« nous ne la voyons pas comme objet, mais comme
« moyen de la vision. Et c'est pourquoi la con-
« naissance intellectuelle s'étend au delà de ce que
« donnent les sens. Quand l'intelligence en puis-
« sance conçoit l'idée, l'image sensible est l'ins-
« trument ou l'agent secondaire, mais l'agent prin-
« cipal c'est l'*intellect actif* [3]. » Et qu'est-ce que la

[1] Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine; quod est lumen rationis naturalis, in qua est imago Dei. (Comment. in Paulum.)

[2] Quod aliquid per certitudinem sciatur, est ex lumine rationis divinitus interius indito, quo in nobis loquitur Deus. (Verit. q. 11, art. 1. *Voy.* sur ce sujet notre Logique, t. I, ch. XI, § 4.

[3] Sensibilia sunt causa secundaria cognitionis intellectivæ, sed causa principalis est intellectus agens. Sicut in omni colore videtur lumen corporale ita in omni intelligibili videtur lumen intellectus agentis, *non quidem in ratione objecti, sed in ratione medii intelligendi.* Et ideo non est mirum si *intellectualis cognitio ultra sensitivum sese extendit.* In receptione specierum in intellectu possibili phantasmata se habent ut agens instrumentale et secundarium, sed intellectus agens ut principale et primum. (Verit., q. 10. 6. 7.)

lumière de l'*intellect actif?* « C'est une force, une « vertu qui lui vient de la suprême intelligence, dis- « tincte de l'homme, et cette intelligence suprême, « distincte de l'âme, c'est Dieu lui-même [1]. Cette « lumière intellectuelle, qui est en nous, n'est « autre chose qu'une image de la lumière incréée « qui contient les raisons éternelles, d'où le texte « sacré semble dire que c'est par une empreinte en « nous de la lumière divine que nous connaissons « tout [2]. Ce n'est point dans une autre vérité que « dans la vérité première que nous jugeons de « tout. La vérité première se réfléchit dans l'âme « comme dans un miroir, et cette réflexion consti- « tue les premiers intelligibles [3]. La créature rai-

[1] Unde oportet dicere quod in ipsa sit aliqua virtus derivata a superiori intellectu... Sed intellectus separatus secundum fidei nostræ documenta, est ipse Deus, qui est creator animæ... Unde ab ipso anima humana lumen intellectuale participat. (Iª. q. 78. art. 4. c.)

[2] Ipsum lumen naturale, quod est in nobis, nihil est aliud quam quædam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes æternæ. Unde in ps. 5, quasi dicat : per ipsam sigillationem divini luminis in nobis omnia demonstrantur. (Iª. q. 85. art. 5. c.)

[3] Dicendum quod anima non secundum quamcumque veritatem judicat de rebus omnibus, sed secundum veritatem primam, in quantum resultat in ea, sicut in speculo, secundum prima intelligibilia. (Iª. q. 16, art. 6. c.)

« sonnable a ce privilége[1] qu'elle voit dans la lu-
« mière de Dieu. C'est pourquoi le psaume dit :
« Dans ta lumière, » c'est-à-dire dans *la lumière*
« *dont tu brilles, Seigneur!* » D'où saint Thomas tire cette définition de la raison, qui est la nôtre :
« La raison naturelle n'est autre chose que le re-
« flet de la divine clarté dans l'âme[2]. »

Il nous semble, dans ces admirables pages, apercevoir tout le génie de saint Thomas. Nous y trouvons la preuve que saint Thomas renferme en lui, outre lui-même, Aristote et Platon, avec saint Augustin. Nous comprenons le sens de ce tableau, dû au XIVe siècle, et représentant saint Thomas éclairé d'en haut par la lumière de Dieu, puis recevant de saint Augustin et de saint Paul, mais au-dessus de lui, d'admirables rayons; puis, au-dessous de lui, — au-dessous, comme n'étant pas élevés dans la lumière surnaturelle, — Aristote et Platon, lui envoient deux rayons égaux de lumière naturelle. Pour nous, nous avouons avoir compris dans saint

[1] Duo sunt privilegia rationalis creaturæ, unum quod rationalis creatura videt in lumine Dei. Ideo dicit : « In lumine tuo... » Quo SCILICET TU LUCES, quod est similitudo substantiæ. (Expositio in David, ps. 36.)

[2] Nihil aliud est ratio naturalis hominis, nisi refulgentia divinæ claritatis in anima. (*Ibid.*)

Thomas, et non ailleurs, la question de l'origine des idées, traitée sous tous les points de vue, et résumée dans la page qui précède.

Il y a Dieu, il y a l'âme, il y a les autres esprits, et il y a le monde visible. Comment la science naît-elle de là ? Comment l'homme connaît-il? Comment l'esprit arrive-t-il aux idées ? Le voici : Dieu connaît son essence, et il la voit partiellement imitable par des êtres finis. Cette connaissance en Dieu constitue les idées de tous les êtres possibles. Ces idées divines sont en Dieu et sont Dieu. Elles sont les principes de toute chose, principes qui créent tous les êtres, et illuminent tous les esprits. Les êtres et les idées sont leurs effets, et leur ressemblent, c'est-à-dire sont les effets de Dieu et lui ressemblent partiellement. Mais, comme les êtres ne sont pas par eux-mêmes, et commencent lorsque Dieu les crée, de même les esprits ne sont pas lumière par eux-mêmes, et connaissent quand Dieu les éclaire. Notre esprit n'est d'abord qu'en puissance, et passe à l'acte quand Dieu l'éveille. Mais comment Dieu l'éveille-t-il, et comment l'appelle-t-il à quelque participation de ses idées ? D'abord en lui inculquant au dedans, en imprimant en lui l'image de la vérité incréée, image qui renferme en puissance toutes les idées : car l'âme elle-même, en

tant que créée et vivifiée de Dieu à son image, implique en elle, en puissance, l'image et la ressemblance de ces divines idées. Mais l'idée, dans notre âme, n'est encore ici qu'en puissance. Elle passe à l'acte, devient idée actuelle, déterminée, quand Dieu, en même temps qu'il l'éclaire au dedans par la lumière actuelle et universelle des premiers principes, — et cet universel luit, dans notre âme, mais d'une manière confuse avant la connaissance des êtres particuliers, — Dieu lui présente en même temps au dehors ses idées, ou plutôt l'expression de ses immuables idées, réalisées par la création. Dieu alors nous parle à la fois au dedans et au dehors. Il nous parle par le dehors; car les créatures sont des signes vivants où il parle, puisqu'à travers leurs formes visibles, brille l'intelligible divin, l'idée divine qui les crée, les porte, les vivifie. Mais ces signes extérieurs ne sont que la cause secondaire de l'idée, l'instrument qui en détermine les formes particulières et les détails [1], ou plutôt ils sont l'occasion qui porte l'âme, éclairée de Dieu, à distinguer tous les traits de l'idée, en analysant la lumière de l'intelligible divin qui luit sur elle.

[1] Non potest dici quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodammodo est materia causæ. Iª. q. 84. 6. c.

CHAPITRE V.

ÉTUDE DE LA FACULTÉ DE CONNAITRE (SUITE).

DERNIÈRE DÉMARCHE DE LA RAISON.

—o—

I.

Il nous reste à parler de la dernière démarche de la raison.

La première démarche de la raison consiste à trouver les lois dans les faits, c'est-à-dire à connaître le monde et la forme des phénomènes. La seconde cherche l'origine des lois et des faits. Elle cherche Dieu, principe et cause et des lois et des faits. La troisième consiste à montrer à l'âme que ce Dieu qui existe, et dont elle a l'idée, elle ne le voit pas, et qu'il le faut voir.

Il est incontestable, et c'est un fait que peuvent observer tous les hommes, et que rencontre à chaque instant et la philosophie et la théologie; il est incontestable que le regard de l'âme n'est pas tourné vers cette grande lumière qui est Dieu, et qui est au centre de l'âme, mais bien vers les reflets de la lumière en sa circonférence, ou vers les réfractions encore plus dispersées et plus partielles de la lumière de Dieu dans la nature. L'œil de l'âme, comme on l'a dit partout, dans tous les temps, est naturellement et toujours tourné vers le dehors, non vers le centre ou le dedans.

Ici, nous comprenons que les esprits qui se croient précis, qui n'entendent que par abstraction, et qui n'aiment pas la métaphore — ce qui est un grand mal, puisque la métaphore est aussi nécessaire à la philosophie qu'à la poésie même — nous comprenons que ces esprits nous demandent ce que veut dire ce regard de l'âme tourné vers le dehors, et non vers le dedans. Qu'est-ce que le dedans ou le dehors? Qu'est-ce que la tendance vers le dehors? Quel est le sens de ces images?

Le voici : nous appelons tendance vers le dehors cette habitude qu'a notre esprit de descendre vers les conséquences plutôt que de monter vers les principes : cette pente qu'a notre esprit à s'oc-

cuper plutôt de lui-même que de Dieu, et plutôt du spectacle de la nature que de lui-même. Nous appelons ainsi cette direction habituelle de l'esprit, qui regarde plutôt dans l'âme la surface que le fond : c'est-à-dire qui regarde plutôt dans le sens extérieur que dans le sens intime, plutôt dans la sensation que dans l'imagination, plutôt dans l'imagination que dans l'intelligence, plutôt dans le discours de la raison que dans son point de départ; qui enfin, dans ses plus grands efforts pour remonter ou pour rentrer, ne voit la lumière de la raison que dans ses flots en nous, rarement dans ses premiers flots, et jamais dans sa source en Dieu. C'est pourquoi nous disons que le regard de notre esprit se trouve tourné vers le dehors, ou, si l'on veut, pour employer une autre métaphore, abaissé vers la terre et non relevé vers le ciel. Il est fixé sur soi, esprit créé, et surtout sur les créatures corporelles, mais non sur Dieu. Les esprits les plus recueillis, qui cessent de prendre pour demeure principale et centrale la sphère des sens, de l'imagination, du raisonnement discursif, et qui parviennent à se recueillir vers l'origine de la lumière en nous, ces esprits-là sont encore tournés vers le dehors, tant qu'ils ne voient la lumière qu'en eux-mêmes, et non pas en Dieu même.

Or, cette vue de la lumière, non plus seulement en notre esprit qui la reçoit, mais en Dieu qui la donne, c'est le dernier terme de l'éducation des esprits, c'est la dernière démarche de la raison; c'est une crise immense dont nous ne cessons de parler, qui fait passer l'esprit d'un ordre de choses à un autre ordre, du degré inférieur de l'intelligible divin au degré supérieur de l'intelligible divin [1], de la vue du créé à celle de l'incréé, de la vue des ombres et des images à celle de Dieu.

Examinons de près l'idée de Dieu, donnée par le procédé rationnel, dont il faut proclamer l'absolue certitude. Cette idée, reconnaissons-le, c'est une lumière; une vraie lumière, dont la source est Dieu même : mais, comme les captifs de la caverne de Platon, nous lui tournons le dos : nous tournons le dos à sa source : nous ne la voyons

[1] Nous avons, dans toute la seconde partie de la *Connaissance de Dieu*, amplement parlé, d'après saint Thomas, des DEUX DEGRÉS DE L'INTELLIGIBLE DIVIN (DUPLICI IGITUR VERITATE DIVINORUM INTELLIGIBILIUM EXISTENTE. Cont. gent. lib. I, cap. IV). Nous avons parlé du passage de l'un à l'autre, et affirmé que le vrai philosophe doit aller au plus élevé des deux, ou du moins le chercher, et c'est ce que nous avons appelé la dernière démarche de la raison. C'est la pensée de saint Thomas : « Ex præmissis igitur evidenter apparet *sa-* « *pientis intentionem circa duplicem veritatem divinorum* DEBERE « *versari*... » Cont. gent. lib. I, cap. IX.

pas immédiatement en elle-même, mais bien dans l'ombre qu'elle produit, ou le reflet qu'elle donne. La raison, en voyant le fini, voit la limite de l'être, l'absence de l'être plein et absolu, et, par contraste, elle nomme et regrette l'infini. C'est là son rôle et sa grandeur. De l'être limité qu'elle voit, qu'elle tient, qu'elle est elle-même, notre âme, dans la lumière de la raison, reflet de Dieu dans l'âme, conclut l'être infini qu'elle ne voit pas, n'est pas et ne tient pas. Or, dans ce qu'on a, voir ce qui manque, voilà la lumière indirecte ou la vue de l'objet par l'ombre. Cette idée rationnelle de Dieu, ou, ce qui est même chose, l'ensemble des idées nécessaires de la raison, c'est donc surtout la vue de ce qui manque à l'homme et à la créature, une image de Dieu par défaut, par privation et par regret, regret que donne le sens divin.

Or, maintenant, d'après ce qui vient d'être dit, quelle doit être la dernière démarche de la raison? Le voici : la raison, après avoir conclu Dieu, doit montrer à l'âme, et elle le lui montre, qu'elle ne voit point directement ce Dieu qui est, et qu'il le faut voir. La raison doit être, comme elle l'est en effet, un besoin, un regret de cette vue, une soif de Dieu.

La raison après s'être élevée aux idées nécessaires, mais indirectement aperçues, la raison doit cher-

cher les idées elles-mêmes dans leur source. Après avoir conclu et démontré que Dieu existe, elle doit travailler à voir Dieu. C'est là sa fin dernière.

Mais qu'est-ce que travailler à voir Dieu ? Comment peut-on voir Dieu? ou comment ne le voit-on pas au même titre que l'on voit l'âme et la nature, s'il est vrai que nous ayons un sens divin, aussi bien qu'un sens intime et des sens extérieurs ? Est-ce que le sens divin ne peut pas nous servir à voir Dieu ?

Il le pourrait, si nous cédions à tout l'attrait divin, naturel et surnaturel. Mais beaucoup d'hommes ne font pas usage de ce sens, même pour s'élever à la connaissance naturelle et à l'amour naturel de Dieu. D'autres n'en font usage que pour critiquer cette connaissance abstraite et naturelle de Dieu , et pour regretter la vue même de cet être infini dont ils connaissent, par raisonnement, les attributs. Ici s'arrête ce que peut l'homme et son effort. C'est la limite extrême à laquelle le sens divin naturel, ce ressort principal de la vie, pousse les esprits intelligents et libres. Si la grâce de Dieu n'intervient, la raison naturelle, dans son plus haut effort, regrette peut-être la vision de Dieu, mais elle ne voit pas Dieu. Le sens divin remplit de joie la jeunesse de notre âme, en la poussant implici-

tement à Dieu. C'est un élan et une dilatation vers tout bien et vers toute beauté; c'est une plénitude d'espérance et d'ardeur, qui montrent Dieu dans le miroir des créatures. Mais se retourner tout entier du miroir vers Dieu même, et des idées abstraites, ombres divines, vers l'être réel et vivant qui n'est pas nous; quitter la nature et soi-même pour regarder en face notre principe, plus profond que toutes nos puissances, plus intime à nous-mêmes que nous-mêmes, c'est un nouvel et plus haut état de notre âme, c'est la transformation de l'homme en Dieu, sa conversion, sa divine renaissance; c'est le coup de la grâce, c'est le sacrifice libre d'une âme qui meurt à soi pour vivre à Dieu.

La dernière démarche de la raison n'est donc possible que par la grâce, et elle consiste à s'adresser au sens divin vivifié par la grâce, pour voir Dieu par ce sens.

Mais je suppose un sage, un ami de la vérité, arrivé à ce point, par la divine renaissance en Dieu, et décidé à se recueillir et à interroger son âme pour y trouver le sens divin vivifié par la grâce de Dieu, que verra-t-il d'abord ?

Il verra que ce sens divin existe à peine en lui.

Il verra que ce monde divin qu'il doit voir par ce sens, comme il doit voir la nature par les yeux,

est à peine, à l'égard de son âme, comme est le monde à l'égard de nos yeux dans la nuit la plus sombre. La nuit terrestre la plus entière nous laisse du moins apercevoir — non plus conclure, mais voir — qu'il y a un monde devant nous. Heureux celui dont l'âme possède une nuit pareille à l'égard du monde infini, et voit avec pleine certitude qu'il y a là, devant elle, un monde. C'est le premier degré de la vue du monde infini, qui est Dieu. Plus tard elle connaîtra et elle verra ce qu'est ce monde.

Or, le premier degré, très-obscur, de la vue de Dieu, est ce que les théologiens nomment la foi.

Voilà pourquoi Pascal disait que la dernière démarche de la raison est de se soumettre à la foi; et c'est à quoi nous en voulions venir. Et il est nécessaire d'en venir là, pour obtenir une théorie complète de la raison. Quand on n'aborde pas cette question suprême, c'est bien alors qu'il faut dire avec Fénelon qu'on n'a pas été jusqu'au bout de la raison.

Nous voyons, dans l'histoire de la pensée humaine, que, dans chaque période philosophique, la dernière phase de la raison, quand elle a épuisé les conclusions qu'elle peut tirer du spectacle de la nature et de la connaissance de l'âme, est de s'appuyer ou de prétendre s'appuyer sur un sens divin

intérieur, et que de là naissent les écoles mystiques qui, d'ordinaire, terminent chaque cycle de l'esprit humain.

Poursuivons donc l'histoire de la raison dans l'âme qui cherche la vérité ; qui, après de longs circuits dans le monde extérieur et le sens intime isolé, a vu, par sa raison, que Dieu, ce Dieu que tout démontre, ne se trouve qu'indirectement au bout de ce travail et de ces démonstrations ; qu'on ne l'y voit que par contraste, par l'ombre ou le reflet de sa lumière, par regret et par privation, comme l'infini dans le fini. Supposons l'âme, altérée de lumière, décidée à le voir lui-même, et à chercher la vue directe des idées éternelles, supposons-la instruite, par l'instinct intérieur, à s'adresser au sens divin, et décidée à se recueillir et à interroger son âme pour y suivre les données de ce sens sublime. Nous disons que d'abord ce qu'elle verra, c'est que ce sens divin est presque aveugle en elle, et que le monde infini qui est Dieu, à qui elle croit, dont elle voit et sent la présence, comme celle des corps pendant la nuit, n'est pour elle qu'un Dieu voilé, un monde dans les ténèbres.

Et pourtant nous allons comprendre quelle est l'importance de ce premier pas de la raison dans sa dernière démarche, et quelle est la grandeur de

cette vue presque aveugle du monde d'en haut. Encore une fois, heureux les esprits qui en sont aux ténèbres de la foi ! Ils ont poussé la raison plus loin que ne la portent les plus grands génies demeurés en deçà de la foi.

Ces esprits ont passé d'un monde à l'autre. Sortir de soi, pour entrer dans l'infini de Dieu, voilà le but. C'est le but qu'ont atteint ces esprits. Ils n'ont pas seulement passé du monde des corps au monde métaphysique, comme le savant qui s'élève, par la science, au-dessus de la région des sens : ils sont entrés dans le troisième monde, dont parle Pascal, qui est, dit-il, surnaturel.

Ces âmes-là ont vaincu l'égoïsme moral et intellectuel, pour s'élever plus haut qu'elles-mêmes : elles ont vaincu cet enveloppement de l'âme en soi, qui l'isole de Dieu, et la sépare de tout rapport libre et vraiment amoureux avec le monde supérieur qui est Dieu. Pourquoi tant d'âmes sont-elles privées de ce rapport d'amour et de liberté avec le monde éternel et divin qui les touche ? Précisément parce qu'il faut vaincre pour cela l'égoïsme inné, qui nous isole de Dieu, aussi bien que des autres âmes.

Cette crise de la raison, ou plutôt de l'homme entier, est donc pratique, morale et libre. C'est un

mouvement de totalité de l'âme, comme le dit Platon, mouvement de notre âme entière, esprit et cœur, intelligence et volonté, sous l'influence et par l'instinct surnaturel de Dieu, librement accueilli et suivi. C'est la première palpitation de notre cœur en Dieu, et le premier élan de l'âme vers la vie infinie. Voilà pourquoi saint Augustin dit admirablement que la foi est le rayon premier-né du cœur : *Fides primogenita cordis nostri.*

Il s'est fait dans l'âme ce que les théologiens nomment l'acte de foi, « le mouvement libre d'in-« telligence et de volonté vers Dieu, sous l'instinct « intérieur de Dieu. »

L'âme donc a suivi jusqu'au bout la raison qui, en Dieu, est le Verbe éclairant tout homme : la raison qui, en nous, est l'impulsion du Verbe divin nous excitant à développer le Verbe humain, Fils de l'homme, en l'unissant au Verbe universel, Fils de Dieu. Pour cette âme, la raison divine n'est pas venue en vain, et n'a pas lui en vain dans les ténèbres. Cette âme, sortant de la chair et du sang, c'est-à-dire du monde des corps et de la sensation, et par la grâce de Dieu, s'élevant au-dessus d'elle-même, dépassant l'homme, a cru à la réalité du sens divin que la raison implique, et sur lequel elle porte; elle a cru à la présence réelle de Dieu, source de la rai-

son, et, par cette foi vivante, est devenue enfant de Dieu. La raison universelle qui la sollicitait par le dehors, l'occupe maintenant, et habite en elle.

Ces grands traits de l'histoire de la raison sont empruntés à l'Evangile, à ce premier chapitre de saint Jean qu'on peut appeler la Genèse de la lumière dans les âmes.

L'ignorance profonde de la vraie psychologie expérimentale est le seul obstacle à ce que tout ceci soit immédiatement admis, comme étant la vraie marche de la raison suivie jusqu'à la fin.

III.

La raison, disons-nous, c'est le reflet dans l'âme de la lumière de Dieu. Et la raison a trois démarches. Elle juge et ordonne le monde des corps, en voit et en apprend les formes et les lois : puis elle se voit : en se voyant elle voit l'image de Dieu, l'idée de Dieu vue en nous, non en Dieu. Arrivée là, notre âme veut voir Dieu, et si Dieu la transforme par sa grâce, elle peut voir Dieu. Entre ces deux derniers états de la vie raisonnable, il y a toute la différence de l'ombre à la réalité.

Telle est donc notre réponse à cette question : qu'est-ce que la raison, et quelles sont ses dé-

marches et ses états, selon qu'elle est ou non unie à Dieu par la foi ?

Notre pensée entière, sur ce sujet, se trouve admirablement développée dans un texte suivi de Thomassin que nous allons citer. Thomassin pose ces conclusions :

« 1° Notre raison est comme un écoulement, une communication partielle de la raison suprême qui est le Verbe de Dieu [1].

[1] Quod ratio nostra summæ rationis seu Verbi Dei delibatio quædam sit, ex illo fonte deflua.

Quod illa vergat refluatque in suum principium seu ad suam cum æterna ratione coaptationem.

Quod rationalis non sit, nisi rationem summam Deumque cognoscat, nec rationis, id est intelligentiæ, vel scintillam emicare posse nisi ex æternæ veritatis adradiatione.

Quod homo brutas antecellat animantes, non eo tantum nomine quod utcumque ratiocinetur.... Verum eo maxime privilegio, quod extra fines corporum excurrens, rationes æternas, quæ in Verbo incummutabiliter vivunt, contempletur.

Quod rationi nostræ, ut ad Verbi perveheretur notitiam, ipsa Verbi summa ratio insinuanda et quasi maritanda fuerit : nec enim veritas æterna intelligi a quoquam potest nisi cujus mentem ipsa *uti species substantiva*, *luxque intima*, et vis superne aspirata irradiat.

Quod hæc incommutabilis ratio veritasque Verbi ipsissima cum sit imago Dei, ubi rationi nostræ se imprimit, tunc illam vere ad imaginem Dei effingit componatque. Quocirca, avolante illa aut effugata, remanet quidem in nobis imago Dei; sed imaginis umbra potius et larva et inane nomen. Quid enim ejusmodi ratio, quam quædam summæ rationis capacitas inanis et vacua?

« 2° Dès lors notre raison est une force qui tend et qui reflue vers son principe. Elle veut s'unir à l'éternelle raison.

« 3° L'esprit n'est actuellement raisonnable que parce qu'il connaît Dieu, Raison suprême. Il n'y a pas une étincelle d'intelligence ou de raison, là où ne rayonnne pas l'éternelle Vérité.

« 4° L'homme se distingue des animaux, en ce qu'il ne voit pas seulement les choses, mais aussi les raisons éternelles qui vivent immuablement dans le Verbe.

Quod ut homo fieret imago Dei, dum creatur, impertierit illi Deus suam imaginem... id est Verbum illi suum indiderit... quod quid alius est quam prælusa quædam inhumanatio Verbi, et quasi prætentata incarnatio, quum illaberetur in mentem primi hominis, eamque formaret, conformaretque Deo. Sed quia copulæ hujus nexus in potestate erat mutabilis arbitrii nostri, non diu constitit. ...Sequestrato etiam Spiritus Sancti illapsu, imaginem Dei in homine adverti posse, sed obscuram et adumbratam tantum, ut pote inanem Dei capacitatem vacuumque hiatum et umbratile simulacrum. Capacitatem illam impleri non posse, nisi de Deo; nec virtutes ullas veras et castas (virtutes intellectuales), qui germani sunt Deitatis caracteres inscribi mentibus posse, nisi ipsa deitatis inhabitatione.... Cum tanta sit familiaritas Verbi, Spiritus Sancti et deitatis totius cum natura rationali, ut hians hæc et exsucca informisque sit nisi illa formetur intime atque vegetetur.... quisquis (ad hæc) stupet, refugitque quasi ad incredibile, insperatum, inauditumque quidpiam... non satis ille callet aut non satis cogitat, quam frequens et quotidiana sit substantiva Deitatis ad inhabitandam naturam intellectualem illapsio. (Thomassin. De incarn. Verb., lib. I, ch. XXI.)

« 5° Notre raison, pour être élevée à connaître le Verbe, doit recevoir en soi, doit épouser la raison souveraine du Verbe. L'éternelle vérité ne peut pas être contemplée, si cette vérité même, comme forme substantielle, comme foyer de lumière, et comme force inspirée d'en haut, ne verse ses rayons dans l'âme.

« 6° Cette immuable vérité et cette raison du Verbe qui est Dieu même, s'unit à nous. C'est alors seulement qu'elle fait de la raison la véritable image de Dieu.

« Lorsque cette union est détruite, il y a encore une image de Dieu; mais alors c'est plutôt une ombre qu'une image, c'est comme un masque et un vain nom. Cette raison nue n'est plus que la capacité vide et vaine de la suprême raison.

« 7° Pour que l'homme fût véritablement l'image de Dieu, Dieu, au moment de la création, a mis en lui sa propre image consubstantielle, savoir le Verbe même, Notre-Seigneur. Et ceci était un essai d'incarnation, un prélude à la venue du Verbe, du Fils de Dieu fait homme.

« Après le péché l'image subsiste, mais enveloppée de ténèbres, décolorée, défigurée. L'âme regardait le Créateur, maintenant elle regarde la créature. Sans la présence du Saint-Esprit, l'image de

Dieu peut encore s'apercevoir dans l'homme, mais obscure et à l'état d'ombre; c'est une capacité vide de Dieu, un vide cherchant ce qui lui manque, un fantôme et un simulacre. »

IV.

Résumons toute cette théorie de la raison.

Mon âme est raisonnable parce que la Trinité incréée l'opère incessamment à son image, et parce que le Verbe, qui est la Raison-Dieu, nous excite à savoir, comme l'Amour saint nous excite à vouloir, et comme le Père, principe du Verbe et de l'Amour, met en nous, à la racine de l'âme, les principes implicites de l'amour et de la connaissance.

Ces principes de la connaissance sont dans notre première puissance, dans le *sens*. Ils sont ce que Leibniz nommait *perceptions sourdes*, ce que d'autres ont nommé *sentiments*, d'autres, *idées confuses* ou bien *germes d'idées*, d'autres, « le premier instant de la pensée, antérieur à la pensée même. » Ils forment la vie passive et impersonnelle de l'esprit, qui est son principe et son commencement.

Or, parce que le Verbe nous excite à connaître, l'âme réfléchit; elle se regarde, elle opère ce que

Leibniz appelle « le redoublement des esprits; » elle voit et elle est vue. Il y a dans l'esprit comme deux esprits, l'un qui regarde et l'autre qui est vu. Ce qui est vu, c'est la première puissance, le sens qu'émeut l'objet et l'objet qui émeut le sens; et ce qui voit, c'est la seconde puissance, l'intelligence en acte, le verbe de l'âme, la raison.

Ainsi notre esprit, pour connaître, voit et regarde. Ce qu'il voit, ce ne sont pas ces êtres philosophiques, sources de tant de labeurs et d'interminables disputes, qu'on appelle *images* ou *idées*, ce sont les choses qui sont, savoir : les corps, l'âme elle-même et puis Dieu, Dieu, qui est par lui-même, et puis les choses créées, qui sont des mots que Dieu prononce, et qu'il adresse aux êtres intelligents. Et ces êtres sont intelligents parce que Dieu leur parle; et les choses sont intelligibles, parce qu'elles sont paroles de Dieu. Les créatures sont intelligibles, cela veut dire qu'elles expriment Dieu; et les esprits sont intelligents, cela veut dire qu'ils comprennent Dieu. Tout le créé est un spectacle qui montre Dieu; et la raison est un regard qui comprend le spectacle, qui cherche Dieu, et qui voit Dieu. Elle voit Dieu dans toute la nature corporelle, vestige de Dieu, et elle voit Dieu dans l'âme, image de Dieu. Elle cherche cet unique

principe, cette unique fin. Elle cherche en tout cette unité. La raison est une force qui cherche l'unité. Elle la cherche par deux mouvements, deux procédés logiques, sous deux lois ou sous deux axiomes, ou en vertu de deux principes, principe d'identité et principe de causalité : soit qu'elle ramène à l'unité consubstantielle les détails, les parties, les qualités, les états successifs ou les variations de chaque sujet; soit qu'elle ramène à l'unité hiérarchique les effets groupés sous leur cause. Elle forme les unités consubstantielles en sacrifiant les accidents, particularités et contingences des états successifs. Elle forme de même les unités hiérarchiques, en effaçant les diversités qui voilent l'unité de la cause. Le jugement *intransitif* et le raisonnement syllogistique montrent comme identique ce qui paraissait différent. Le jugement *transitif* et le *raisonnement inductif* montrent, sous des effets divers, une cause unique et permanente.

Mais, ce qui est bien digne d'attention, c'est la nature du raisonnement qui s'élève des effets à la cause première. Il faut comprendre cet admirable mouvement de la raison, par lequel elle cherche, dans l'image qui varie, son immuable idée, et s'élance de tout effet fini à l'infini qui porte ce fini, par

l'anéantissement des limites du fini. Il faut savoir combien est générale cette analyse de la raison, ce chef-d'œuvre philosophique de Fénelon, qui voit dans la raison, ce fait complexe, deux éléments, l'un qui est Dieu et l'autre qui est nous. Il faut savoir que la science proprement dite a pour but précis, suprême, de discerner ces deux éléments en toute chose, c'est-à-dire d'arriver à trouver Dieu en tout, comme essence, comme modèle et comme cause.

La raison, purement naturelle, a rempli toute sa tâche lorsqu'elle est arrivée à ce point, et lorsqu'elle dit avec Leibniz : « Il faut donc que la cause « première soit hors de la suite ou série de ce dé- « tail des contingences.... Elle doit être une subs- « tance nécessaire dans laquelle le détail des chan- « gements ne soit qu'éminemment comme dans sa « source, et c'est là Dieu. »

Mais ces paroles du plus récent des grands penseurs du premier ordre n'ont pas encore été comprises.

En dehors de la théologie, on n'a pas bien compris encore cette simplicité substantielle, nécessaire, immuable, radicalement distincte, cause et principe de tout être fini et contingent, source infinie portant en elle éminemment tout le détail des chan-

gements et des mouvements ; ce que résume ce mot sublime d'Aristote et de saint Thomas : « Tout « mouvement repose sur l'immobile. » (*Omnis motus fundatur in immobili* [1].)

On ne voit pas, comme le voyait Leibniz, le calque précis, géométrique, de ce magnifique énoncé dans l'élément infinitésimal, qui est radicalement en dehors de la série des variations contingentes, mais qui en est la loi, la cause, la source simple, portant en elle éminemment tout le détail des changements, des variations et des mouvements.

Que ne sait-on comprendre ainsi le rapport de la cause première avec la création ! Que ne sait-on lire quelque chose de ce mystère, dans l'âme et dans la vie de la raison ! Si l'on méditait bien le mystère de ces deux raisons, dont l'une est Dieu, l'autre nous-mêmes ; dont l'une est cause première et l'autre cause seconde de tout mouvement intellectuel ; dont l'une porte, redresse et dirige l'autre, ou plutôt la produit, en prépare, en commence tous les mouvements, et, qui, parce qu'elle pense nous fait penser ; on comprendrait que dans

[1] 1ª q. 40, a. 2. — *Voy.* aussi sur ce point l'admirable résumé de la doctrine de saint Thomas par Billuart ; Traité des actes humains (de libertate creata dissertatio, art. I, nº 5).

la vie de la raison se réalise, en un certain sens vrai, l'étonnante parole de saint Paul : « Nous « sommes créés dans le Verbe fait homme, dans les « œuvres de vérité que Dieu prépare pour que « nous y marchions [1]. » On comprendrait cet autre mot divin : « Dieu est le préparateur des pensées [2]. »

Il me semble que le texte inspiré m'invite à concevoir qu'il y a en Dieu une éternelle idée que Dien même a de moi. Et cette idée, énoncée au dehors par le Verbe, c'est moi. Et le Verbe, énonçant au dehors l'idée de cet homme que je suis, opère ainsi, en me créant, le prélude et l'essai de son Incarnation, comme s'expriment Tertullien, Bossuet et Thomassin. Mais le Verbe divin agit incessamment, comme Dieu lui-même agit incessamment : le Verbe opère et voit incessamment la vérité ; et il voit la série infinie des vérités renfermées dans l'éternelle idée qu'il a de moi. Mais ce qu'il voit aussi surtout dans cette idée qu'il a de moi, c'est le détail des vérités que je dois voir et que je dois atteindre, comme le détail des œuvres droites ou des battements de cœur que je dois

[1] Ipsius enim sumus factura, creati in Christo Jesu in operibus bonis, quæ præparavit Deus, ut in illis ambulemus. Ephes. II, 10.

[2] Et ipsi præparantur cogitationes. I Reg., II, 3.

opérer dans le temps ou dans l'éternité. C'est là ce qui renferme éminemment, comme dans une source qui n'est pas moi, mais qui est mon principe, tout le détail des mouvements d'intelligence et de volonté que je dois ou devrais déployer. Ce sont là les idées et les actes que Dieu prépare en lui, afin que je les suive en moi, et que j'y marche librement! Il voit et il opère ces idées et ces actes, par une vue simple, et en un acte simple. Je les suis et je les imite par des actes et des mouvements successifs et multiples d'intelligence et de volonté. Eternellement, telle idée que je vois et tel mouvement que j'opère, que je verrai et que j'opérerai, est, vit, subsiste dans ma cause première. Cette idée ou cet acte infini, éternel, par le mystère de la création, est mis en moi, qui suis créé et limité; il m'est donné en participation, c'est-à-dire m'est donné par effets passagers, partiels, à l'état implicite, impersonnel de perceptions sourdes, vivant en moi sans moi, dans ma racine. Que d'impulsions, d'excitations, d'inspirations et de commencements me sont ainsi donnés, ou pour mieux dire me sont offerts! Cette offre de la part de Dieu est continue et simple; mais moi, nature finie, je la sens successive et diverse. Plus je la sens obscurément, profondément, très-près de ma racine et de ma source, plus je la

crois sentir immense et continue. Mais lorsque ma vie personnelle veut voir clairement, opérer librement, sur ce fond de lueurs et d'instincts, je n'y distingue que des perceptions successives, partielles, diverses ; je n'y puise que des motifs d'agir plus rares encore, plus faibles et plus dispersés. Et de plus, ce qui est prodigieux et presque inexplicable, je puis effacer, altérer, mutiler, pervertir même ces principes des perceptions et des mouvements.

Telle est, en ce monde, la vie naturelle de ma raison bornée, et surtout de ma raison déchue, et surtout de ma liberté blessée. Ainsi ma vie présente est temporelle et passagère, et peut même être fausse et mauvaise.

Et puis, si l'on voulait comprendre, de ce point de vue, ce que veut dire ce mot évangélique : posséder la vie éternelle! Supposez que Dieu, votre Père, après cette vie, vous dise : « Maintenant, l'idée que « j'ai de toi, et toi, ne serez qu'une même vie. » Supposez que le Verbe de Dieu vous dise : « Je de- « viens homme, je deviens toi. » Et l'Esprit-Saint : « Tu seras, avec moi, un même esprit. » Non-seulement ta propre racine, ô homme, et ton principe en toi, où la vie offerte est si large déjà, mais ta racine en Dieu, ton principe qui est Dieu, cette série infinie d'idées et d'actes, que par toi-même tu ne

pourras jamais énumérer, ni distinguer, ni opérer, tout cela, tout cet infini, ne sera qu'un avec la suite si successive, si réduite, si altérée, si dispersée de tes perceptions claires et de tes actes libres. Ce fond divin qui est Dieu même, ta cause première, ton idéal et ton modèle, tout cela te sera donné, sera toi-même; tout cela sera l'harmonie profonde, continue, infinie, sur laquelle se développeront sans fin, toujours d'accord avec le fond, les claires, saintes et vraies mélodies qui sont le chant et le poëme de ton immortelle existence. Cet infini qui était ton modèle est ajouté à ce fini qui est toi-même. Tu hérites de la vie éternelle, de la vie même de Dieu. Tu développais péniblement, partiellement, et peu à peu, quelques termes d'une série infinie : voilà que l'infinité actuelle de tous les termes possibles est ajoutée, dès aujourd'hui, par une opération divine inexplicable, au peu que tu étais capable de déployer [1].

O mon Dieu! voici donc, si je suis en état de grâce, que votre vie est ajoutée, comme principe éternel et comme fond, à ce principe créé qui est en moi et qui est moi. Vous ajoutez la richesse infinie à ma misère et presqu'à mon néant.

[1] *Voir* la Connaissance de Dieu, t. II, ch. IV.

Mais, ô mon Dieu, si même je ne suis pas dans votre grâce, voici qu'il y a encore cette merveille en moi : vous-même êtes mon principe, ma cause première, qui ne cessez de me produire, et de me préparer la pensée et l'action. Vous opérez, et commencez incessamment; je n'ai qu'à suivre, à imiter. Mais, affaibli par le péché dans ma raison et dans ma liberté, je ne sais plus imiter ni suivre. J'efface ou je neutralise les lueurs; je pervertis les impulsions et les instincts.

Ma racine, où vous me réveillez sans cesse par l'attrait du désirable et de l'intelligible, devient un talent enfoui. Sous ce continuel instinct de l'amour et de la vérité, si je pense, je pense ces ombres vides qui sont en moi; et si j'aime, j'aime ma vie propre, et les créatures qui paraissent me donner la vie. Les sensations ne retentissent pas jusqu'à Dieu; les ombres n'appellent pas la vie dont elles sont l'effet indirect. Le sens externe, déchu et séparé, ne conduit pas les impressions jusqu'au centre de l'âme et à Dieu, et ma raison, ne voyant qu'elle-même, ma raison, séparée, déchue, privée de l'habitation personnelle du Verbe-Dieu, ma raison n'est plus que l'image vide, l'ombre sans corps, le simulacre par reflet de ce Verbe de Dieu. O mon âme! ô ma raison! retournez-vous vers Dieu lui-

même. Par le sacrifice vrai des biens visibles séparés, par le plein sacrifice de vous-même prise à part, ramenez jusqu'à Dieu tout mouvement, toute impression, puisque tout cela vient de lui comme cause première, et doit aller à lui comme fin. Puisqu'il ne cesse de vous appeler par sa grâce à le prendre lui-même comme objet propre, direct, immédiat de votre connaissance aussi bien que de votre amour, obéissez, et recevez en vous la vie pleine, immuable, féconde et bienheureuse de l'éternelle idée qui est votre modèle et votre cause. Réalité finie, soyez un avec votre idéal divin et infini. Ayez en vous, à vous, comme trésor tout ouvert, outre votre vie propre, la vie de Dieu, outre votre raison, la Raison-Dieu!

Quand donc viendra le temps où, dans ce sens, les hommes voudront se mettre à la raison, avec sincérité, piété, humilité, plus qu'ils n'ont fait jusqu'aujourd'hui? Quand donc l'intelligence cherchera-t-elle, sans respect humain, sa source en Dieu? On ne regarde que ce monde; on n'écoute que les hommes qui parlent; on s'habitue à considérer la pensée comme une surface et comme une écriture, et la parole comme un applaudissement ou un combat entre les hommes qui parlent et qui écrivent. Quand donc regardera-t-on Dieu pour

Mais, ô mon Dieu, si mê[illegible] avec docilité, avec votre grâce, voici qu'il y [illegible] la pensée qu'il pré- en moi : vous-même ête[illegible] on ne veut pas penser première, qui ne cess[illegible] pas à dépendre de Dieu préparer la pensée [illegible] le vrai. Dès lors notre faible commencez incess[illegible] que reflet, demeure esclave imiter. Mais, aff[illegible] arête comme à des idoles : il ne et dans ma lib[illegible] dans la vie de l'esprit, pour qu'ils J'efface ou [illegible] et vie. Les mots restent opaques : impulsio[illegible] ne les traverse pas de part en part et jus-

Ma [illegible] Dieu. Ils servent à cacher la pensée entre les l'attr[illegible] au lieu d'apporter à chaque homme la tal[illegible] de l'humanité, et celle de Dieu. Les hommes e[illegible] pas en commun, parce qu'ils ne pensent pas en Dieu. Et parce qu'ils ne pensent pas ensemble, toutes les pensées, même les plus vraies, se neutralisent, se choquent au lieu de s'embrasser. Elles se choquent par les mots opaques, aussi bien que par la figure, amie ou ennemie, des argumentateurs. Et de ce grand flot de paroles et d'écritures, il ne reste à la fin que ténèbres, étourdissement, découragement.

On se demande s'il ne pourrait pas y avoir des écoles religieuses où la pensée, comme la prière, se ferait en commun et toujours en présence de Dieu; des écoles d'où pourraient sortir peu à peu,

chain siècle moins ténébreux,
habitudes de pensée moins insou-
et de parole moins inefficace sur le

ut temps que ceux qui aiment la vérité
lassent avec plus de suite et d'ensemble à
tiplier la lumière, à provoquer le règne de la
vraie raison.

Les chrétiens, surtout, devraient entendre cet avertissement solennel de Leibniz, qui disait, à la fin du XVIIe siècle : « Un siècle philosophique com-
« mence, où le vif désir de connaître se répandra
« hors des écoles chez beaucoup d'hommes. Si l'on
« ne répond pas à ce besoin, il faut désespérer de
« la propagation du christianisme. Vous confir-
« merez l'athéisme, ou du moins le naturalisme
« qui se répand déjà. Vous laisserez détruire, dans
« ses fondements, la foi chrétienne, déjà si ébran-
« lée dans beaucoup d'esprits éminents, mais per-
« vers. Vous avez, dans le sein de l'Église catho-
« lique, de plus violents ennemis que les hérétiques
« mêmes. Prenez garde que la dernière des héré-
« sies ne soit l'athéisme ou le naturalisme déclaré[1]. »
Voici bientôt deux siècles que Leibniz s'exprimait

[1] Correspondance de Leibniz et d'Arnaud, p. 140.

ainsi. Ses prévisions ont été dépassées. Il n'eût pu croire au renversement successif, dans un si grand nombre d'esprits, de la foi par la raison pure, puis de la raison par elle-même. Il n'eût pu croire à la destruction de toute base, soit logique, soit morale : et il n'eût pas admis qu'on arriverait à nier, non pas seulement Dieu, mais les simples principes rationnels : en logique, le principe de contradiction, c'est-à-dire la distinction du vrai et du faux ; en morale, la distinction du bien et du mal, la conscience et la liberté. Sans doute ces excès sont vaincus par la saine logique, et réprimés par le sens commun ; mais il est manifeste pourtant que le triomphe de la vraie science et de la vraie foi, deux forces solidaires, est entravé. La civilisation chrétienne, coupée par le XVIIIe siècle, n'a pas repris.

En cette crise, le devoir de tout homme qui pense est de travailler à la venue d'un siècle plus lumineux.

Surtout les âmes qui possèdent la foi et dont l'esprit est cultivé, ont un devoir : c'est de se consacrer, en plus grand nombre, et plus décidément, au culte et à l'adoration de Dieu, en esprit et en vérité.

Il faudrait fonder des asiles de science chré-

tienne, de science totale, où la théologie, la philosophie et les sciences, mathématiques et naturelles, morales et historiques, seraient perpétuellement comparées, rapprochées par plusieurs esprits bien unis.

Il n'est pas de détail matériel, pas de corps brut utile à l'industrie qui n'ait aujourd'hui son usine et son corps d'ouvriers. Mais la vraie science, la science d'ensemble n'a pas d'asile, pas de travail organisé, pas d'ouvriers, pas d'atelier !

CHAPITRE VI.

ÉTUDE DE LA VOLONTÉ.

I.

La volonté est la troisième puissance de l'âme, et elle procède des deux premières. L'attrait du désirable, au fond de l'âme, est sa racine. Et si elle ne procédait en même temps de l'intelligence, elle ne serait que le désir, l'instinct ou la passion, non pas la volonté. Il n'y a d'acte humain véritablement volontaire que celui qui procède et de l'attrait interne et de la raison [1]. Et la volonté libre,

[1] C'est la doctrine de saint Thomas. Il faut lire, au sujet de la volonté et de la liberté, l'admirable Traité des actes humains de Billuart, qui est un consommé de saint Thomas d'Aquin. Voici la définition thomiste du *volontaire* : Voluntarium recte definitur *quod est*

à son tour, est le lien, et quelquefois l'arbitre entre nos deux premières puissances. Elle hésite entre l'une et l'autre, entre le désir qui entraîne, et la raison qui voit et qui discerne. Quand elle peut unir l'un à l'autre, et marcher à la fois avec la force du désir, et la clarté de la raison, c'est la vie. « Le « désir qui s'accomplit, dit la sainte Ecriture, est « un arbre de vie [1]. » Et saint Thomas enseigne que l'acte de volonté libre vers le bien, s'il procède à la fois de la raison et de la passion, est moralement plus parfait que lorsqu'il vient de la raison seule [2]. Il est utile que la raison soit soutenue par la force de la passion, gouvernée à son tour par la raison. Tant il est vrai que la troisième puissance

A PRINCIPIO INTRINSECO CUM COGNITIONE *finis*. Ita communiter cum auctore, post Aristotelem, S. Greg. Nyss., Damascen. et alios... Nomen voluntarii importat quod actus et motus sit *a propria inclinatione* et *appetitu* illius qui movetur et agit... Duo concurrunt ad voluntarium, scilicet *principium intrinsecum et cognitio*. (Billuart, Tract. de act. hum. Dissert. I, art. 1.)

[1] Lignum vitæ desiderium veniens. Prov. XIII, 12.

[2] Ita etiam ad perfectionem boni moralis pertinet quod homo ad bonum moveatur, non solum secundum voluntatem, sed etiam secundum appetitum sensitivum... Sic *passio* existens consequenter in appetitu sensitivo est signum intentioris voluntatis, et sic indicat *bonitatem moralem majorem*... Quando homo *ex judicio rationis* eligit affici aliqua *passione* ut promptius operetur, cooperante appetitu sensitivo... *sic passio animæ addit ad bonitatem actionis*. Iᵃ. 2ᵃᵉ. q. 24. a. 3.

doit procéder des deux premières [1]. Si la volonté libre sacrifie la raison au désir, c'est le chaos, c'est l'abdication. Si elle sacrifie le désir à la raison, c'est la mort : mort juste, mort sainte, mort qui mène à la vie, mais c'est une mort, parce qu'en ce moment les trois ne sont pas un. Mais qu'est-ce que cette mort, sinon le triomphe de la liberté? Ce triomphe de la liberté dans le renoncement à la vie telle qu'elle est, pour renaître à une vie plus haute, sera mis en lumière dans nos chapitres sur le sacrifice. C'est le grand acte de la volonté libre : c'est le procédé même de la vie morale; c'est l'élan vers le souverain bien : procédé identique, non pas dans sa substance, mais dans sa loi, au procédé logique de la raison qui va du monde à Dieu. Dans les deux cas, pour la sagesse, ou pratique ou spéculative, philosopher c'est apprendre à mourir.

Qu'est-ce que la volonté? N'est-elle que le désir transformé? Non. Pas plus que l'intelligence n'est la sensibilité transformée. La sensibilité, c'est-à-dire notre première puissance, renferme deux éléments, l'un *perceptif*, relatif à l'intelligence, l'autre *affectif*, relatif à la volonté. Ces éléments sont les

[1] *Voy.* saint Thomas. Ia. q. 77. a. 7. Utrum una potentia animæ oriatur ab alia.

sources où puisent l'intelligence et la volonté. Mais, outre ce qui vient de la source, il y a l'intelligence même, et la volonté même, qui pensent, qui agissent, et qui sont distinctes.

Je vois l'image de ceci dans le corps. Il y a, dans les nerfs du premier système, qui préside à la vie obscure et instinctive, des fibres *sensitives* et des fibres *motrices*, qui correspondent, dans notre comparaison, aux deux éléments, *perceptif, affectif,* de la première puissance. Mais il y a, dans notre corps, d'autres nerfs, les nerfs de la perception claire, et ceux du mouvement volontaire, qui diffèrent par le lieu, la forme, la fonction, des fibres motrices et sensitives impliquées dans le premier système nerveux.

De même, dans l'âme, outre leur racine et leur source, l'intelligence et la volonté ont leur consistance propre. Comme l'espace a trois dimensions, et le fluide universel trois forces, et comme Dieu même, notre modèle, est Trinité dans l'unité, de même notre âme a ces trois puissances, et la troisième est le reflet, la signature, l'image de la personne divine qui procède des deux autres, personne que la théologie parfois nomme VOLONTÉ, et que toujours elle nomme l'AMOUR.

Mais encore qu'est-ce que la volonté? Elle n'est

point le désir transformé. Elle renferme tout autre chose que le désir [1]. Elle renferme l'intelligence; elle renferme la liberté.

Ceci nous mène directement au point utile dans l'étude de la volonté. Ce qu'il nous faut savoir, c'est que la volonté est libre, et c'est là le plus grand des mystères de la nature humaine. Mais ce qu'il est plus utile encore de connaître, c'est la loi de l'incompréhensible privilége qui nous fait libres à l'image de Dieu. Or la loi de la volonté, loi qui résulte de la liberté, qui la maintient et la développe, c'est la loi de l'obéissance, et de l'obéissance à Dieu. En sorte qu'il est vrai de dire, avec Bossuet, que l'homme va par l'obéissance à la liberté, ou par l'indépendance à la servitude.

C'est ce que nous allons mettre en lumière. L'homme est libre. Il est libre pour obéir : obéir le rend libre. L'obéissance est la loi de la liberté.

[1] Saint Thomas distingue admirablement, dans l'âme, deux volontés, volonté improprement dite, naturelle, impersonnelle (*voluntas ut natura*) et la volonté raisonnable (*voluntas in quantum est rationalis... ut est voluntas formaliter*). La volonté renferme deux éléments, l'impulsion naturelle et la propre détermination : « Voluntati ipsi inest naturalis quidam appetitus... et præter hoc habet appetere aliquid secundum propriam determinationem. » (Billuart, Dissert. II, art. 4.)

II.

Mais d'abord l'homme est-il libre ? Prouvez que l'homme est libre, disent les sophistes.

Nous répondons qu'on nomme sophistes ceux qui mettent en question ce que l'humanité met hors de doute : qui veulent prouver ce qui est plus certain qu'une preuve : qui, étant donnée l'évidence, en demandent la démonstration : et qui, par là, vont du connu à l'inconnu dans un sens aussi singulier que fâcheux. Car ils vont du connu à l'inconnu, non en ce sens qu'une chose étant connue on s'y appuie pour en connaître une autre, mais en ce sens qu'un point étant connu, on le met d'abord en question, et puis on le relègue dans l'inconnu.

Il est du devoir de la philosophie, nous l'avons déjà dit ailleurs, d'en finir avec ce travers, ou plutôt avec cette perversité des esprits faux, qui n'aiment ni ne cherchent la vérité, mais aiment et cherchent la négation et la contestation. Quant à nous, allons en avant. Tâchons de connaître ce que nous ignorons, et ne feignons pas d'ignorer ce que nous connaissons.

Il n'y a donc pas lieu de démontrer la liberté

morale, pas plus qu'à démontrer l'existence des corps. Ces deux faits reposent l'un et l'autre sur l'évidence qui leur est propre. Il y a des corps, parce que je les vois et les touche. Cette preuve est absolument bonne. Qui ne voit pas cela est sophiste, ou victime des sophistes. De même, il y a liberté morale, puisque je la sens, et la touche, et l'exerce à chaque instant du jour. C'est un fait que je vois, je l'ai vu mille fois.

> Je l'ai vu, dis-je, vu,
> De mes propres yeux vu, ce qui s'appelle vu.

Aucune démonstration possible ne vaut cette raison-là.

Seulement, après avoir montré que les sophistes nient l'évidence en demandant la démonstration de la liberté, aussi bien qu'en demandant celle de l'existence des corps, il faut résoudre une difficulté qui, en pratique, embarrasse véritablement un grand nombre d'esprits.

C'est la difficulté de concilier la liberté et la prescience divine.

Cette objection est spécieuse et forte; sa force vient d'une erreur à peu près générale que voici : on suppose qu'entre deux vérités quelconques, on peut toujours passer par voie d'identité ou de rai-

ductif. C'est une profonde erreur.
la nature de la vérité. La vérité est
.. La déduction est un chaîne continue
deux vérités, et les montre identiques. Or,
emande si toutes les vérités sont identiques ;
n d'autres termes, si tout ce qui est est identique ;
si le fini est identique à l'infini. Non, sans doute. Donc il n'est pas possible de passer, par voie d'identité, de tout à tout ; en d'autres termes, de toute vérité à toute autre. Dans l'enfance de la philosophie, quand on croyait que le syllogisme pouvait passer de tout à tout, on niait toutes les vérités non déductibles de celle qu'on prenait pour principe ; et de deux vérités irréductibles entre elles par voie d'identité, on niait toujours l'une. Pourquoi a-t-on nié le mouvement? Parce qu'on posait, au point de départ, qu'il y a un être immuable, ce qui est vrai. Or, on établissait que l'idée de mouvement ne peut pas se déduire de l'idée d'un être immuable : donc on rejetait cette idée.

Le fléau de la philosophie a été cette puérile et superstitieuse croyance au raisonnement déductif : erreur fondamentale que la logique n'a jamais assez combattue : on laisse trop croire que la raison n'a qu'un seul procédé, le syllogisme, procédé

d'*immanence*, qui suit une chaîne d'identités, comme l'algèbre en ses équations.

C'est là l'erreur d'où vient la force de l'objection tirée de la prescience divine comparée à la liberté.

Les uns affirment la liberté, puisqu'ils la voient, la sentent et la possèdent; mais ils s'en servent pour nier la prescience divine. D'autres affirment la prescience divine, puisque la raison prouve rigoureusement que Dieu existe, est infini, et dès lors qu'il doit tout savoir; et ils s'en servent pour combattre la liberté. Pourquoi cela? Parce que ni les uns ni les autres ne voient le rapport rationnel d'identité, ou la commune mesure qui unit les deux vérités. Et pourquoi ne le voient-ils pas? Parce qu'il n'existe pas. Ce sont deux vérités d'un ordre différent, puisque l'une implique l'infini, l'autre non. Donc on ne peut passer de l'une à l'autre par voie d'identité.

Cette doctrine n'est nouvelle en logique que pour ceux qui réduisent la logique à la moindre partie d'elle-même [1]. Elle n'est pas nouvelle dans l'esprit humain. Elle remplit les mathématiques, où elle est démontrée rigoureusement.

[1] *Voy.* notre Logique, liv. I, chap. IV.

Qu'appelle-t-on en mathématiques des *quantités irrationnelles* ou *incommensurables?* On nomme ainsi des quantités entre lesquelles il n'y a pas de commune mesure, pas de rapport mesurable : des quantités qui ne peuvent jamais se rapporter à la même unité, quelle qu'elle soit. Choisissez une unité quelconque qui mesure l'une; cette unité, par cela même, ne peut mesurer l'autre. Prenez toutes les subdivisions possibles de l'une, — et l'on peut toujours subdiviser indéfiniment, — aucune de ces subdivisions de l'une des quantités ne pourra jamais devenir une exacte subdivision de l'autre. Ces deux grandeurs ne se rapportent point.

Ainsi, par exemple, il n'y a pas de rapport rationnel entre la diagonale d'un carré et son côté. Et, chose étrange, il n'y en a pas non plus, dans le cercle, entre le diamètre et la circonférence.

En raisonnant sur ce dernier cas, il semble qu'on puisse s'en étonner. Car enfin, dira-t-on, que signifie cela? Pas de rapport rationnel entre le diamètre et la circonférence! Mais la circonférence et le diamètre sont en rapport continu : tel diamètre, telle circonférence : quand le diamètre grandit, la circonférence grandit, précisément dans la même proportion. C'est un théorème très-connu. Voilà, certes, des quantités bien liées. Soit,

mais, malgré cela, il n'y a point de rapport rationnel, point de commune mesure entre les deux, pas d'unité possible qui s'applique à l'une et à l'autre.

Tel est le fait géométrique, et il est démontré. Et à quoi tient ce fait en quelque sorte inconcevable? Fontenelle affirme, dans sa remarquable Préface de la Géométrie de l'infini, que l'idée d'incommensurable implique l'idée de l'infini, et cela est certain. Les incommensurables sont des quantités qui n'ont de rapport que dans l'infini.

Or, ceci est justement le cas des deux vérités dont il s'agit, la liberté morale et la prescience divine : ces vérités sont irréductibles, inconciliables si l'on veut, mais sont certaines séparément. Elles sont inconciliables dans le sens où la diagonale et le côté du carré, le diamètre et la circonférence sont des grandeurs inconciliables. Chercher la conciliation rationnelle entre ces deux vérités, c'est la même chose que de chercher la commune mesure des quantités dont il est démontré que cette commune mesure n'existe pas. Ces deux grandeurs n'ont de rapport que dans l'infini. Ces vérités ne se concilient que dans l'intelligence de Dieu.

C'est ce qu'a vu Bossuet. Bossuet a vu qu'il y a, en philosophie, des vérités irréductibles, et il a vu

que la prescience divine et la liberté humaine sont deux vérités de cette nature. Voici, à ce sujet, ses remarquables paroles :

« Quiconque connaît Dieu, ne peut douter que « sa providence aussi bien que sa prescience ne « s'étende à tout, et quiconque fera un peu de ré- « flexion sur lui-même, connaîtra sa liberté avec « une telle évidence que rien ne pourra obscurcir « l'idée et le sentiment qu'il en a, et l'on verra « clairement que deux choses qui sont établies sur « des idées si nécessaires ne peuvent se détruire « l'une l'autre... Quand donc nous nous mettrons « à raisonner, nous devons d'abord poser comme « indubitable que nous pouvons connaître *très-* « *certainement* beaucoup de choses dont toutefois « nous n'entendons pas toutes les *dépendances*, ni « toutes les suites. C'est pourquoi la première règle « de notre logique, c'est qu'il ne faut jamais « abandonner les vérités une fois connues, *quel-* « *que difficulté qui survienne quand on veut les* « *concilier;* mais qu'il faut au contraire, pour « ainsi parler, *tenir fortement les deux bouts* « *de la chaîne, quoiqu'on n'en voie pas toujours* « *le milieu* par où l'enchaînement se continue [1]. »

[1] Traité du libre arbitre, ch. I. IV.

Bossuet a vu le vrai, seulement il hésite, et laisse supposer qu'il peut exister, entre les termes en apparence inconciliables, un enchaînement que nous ne voyons pas, mais que peut-être nous pourrions voir. La vérité est que l'enchaînement n'existe pas dans l'ordre rationnel, c'est-à-dire est insaisissable à la raison humaine, à tout esprit fini, et n'est visible qu'à l'intelligence infinie, aux yeux de qui nécessairement toutes choses ont des rapports intelligibles.

Il est utile d'ajouter au point de vue de Bossuet celui de saint Thomas d'Aquin. Saint Thomas essaie de concilier les deux vérités. Il est certain qu'il recule la difficulté, mais en même temps il démontre qu'elle est insoluble [1].

Selon le saint docteur, le rapport de la prescience de Dieu et de la liberté de l'homme est le même que le rapport du temps à l'éternité.

En effet, l'homme est successif, Dieu éternel. L'homme, quand il est dans le présent, est sorti de son passé, et n'est pas encore dans son avenir. Dieu est partout et toujours tout entier, parce qu'il est éternel.

Le caractère de l'éternité, c'est d'être toujours

[1] Ia. q. 14. a. 13. c. et 3m.

entière ; le caractère du temps, c'est d'être toujours morcelé. Le caractère de l'éternité, c'est d'être toujours sans bornes ; le caractère du temps, c'est de n'être jamais qu'en un point.

Or, s'il est faux de dire que Dieu ne prévoit pas, il est impropre de dire qu'il prévoit.

Dieu, à proprement parler, ne prévoit pas, mais il voit dans l'éternel présent (*Omnia quæ sunt in tempore, sunt Deo ab æterno præsentia*).

S'il en est ainsi, la vue que Dieu a de nos actes ne les rend pas plus nécessaires, on le comprend, que le témoin de mes actions n'en est la cause.

Voilà la difficulté reculée. Etant admis que Dieu voit tout dans un éternel présent, il n'y a plus de difficulté. Seulement il nous est absolument inconcevable et incompréhensible que Dieu voie tout dans un éternel présent. Comment concevoir que Dieu voie comme présent ce qui est futur pour nous ? Comment comprendre cette coïncidence du temps et de l'éternité ? Cela ne se peut. Il faudrait briser la forme de notre esprit, qui ne peut pas ne pas concevoir le temps, et toutes choses sous la forme du temps, et qui ne peut pas concevoir ou comprendre l'incompréhensible éternité de Dieu. Le rapport du temps à l'éternité ne peut en cucune sorte se formuler. Là est le prototype de

l'*incommensurabilité ;* ce sont des ordres de choses différents : c'est le fini et l'infini.

Mais voici l'utilité de ce qu'enseigne saint Thomas. Il montre comment Dieu voit nos actes futurs sans les nécessiter ; il le montre en introduisant une proposition qui est certaine quoique incompréhensible, savoir : *Dieu voit tout dans un éternel présent :* proposition tout à la fois certaine et incompréhensible, comme l'infini dont nous démontrons l'existence, mais que nous ne comprenons pas.

Ce qui précède était écrit depuis plusieurs années, lorsqu'un texte inédit de Leibniz, récemment publié, nous apporte, presque dans les mêmes termes, la même doctrine.

Leibniz nous dit : « J'étais bien près du fata-« lisme [1].... Mais je fus retiré de cet abîme par

[1] « Parum aberam ab eorum sententia qui omnia absolute necessaria arbitrantur.... sed ab hoc præcipitio retraxit me.... tandem nova quædam atque inexpectata lux oborta unde minime sperabam : *ex considerationibus scilicet mathematicis de natura infiniti.* Duo sunt nimirum labyrinthi humanæ mentis, unus circa compositionem continui, alter circa naturam libertatis, et ex eodem infiniti fonte oriuntur....

Venit in mentem analogia quædam veritatum cum proportionibus, quæ rem omnem mirifice illustrare, et in clara luce ponere videtur... quemadmodum in proportionibus aliquando quidem exhauritur analysis, et pervenitur ad communem mensuram, quæ scilicet

« une grande lumière, très-inattendue, qui me vint « des considérations mathématiques sur la nature « de l'infini. Car les deux labyrinthes qui tour- « mentent la pensée humaine, c'est-à-dire la na- « ture géométrique du *continu,* et la nature de la « liberté, ont leur point de départ dans l'infini...

« Or voici une analogie entre les vérités méta- « physiques et les rapports géométriques, qui jette, « sur cette question, un jour merveilleux, et la « résout à fond.... De même que, dans les rap- « ports mathématiques, tantôt l'analyse aboutit,

repetitione sua perfecte utrumque propositionis terminum metitur; interdum vero analysis in infinitum continuari potest, ut fit in comparatione numeri rationalis et surdi VELUT LATERIS ET DIAGONALIS IN QUADRATO; ita similiter veritates interdum demonstrabiles sunt seu necessariæ, interdum liberæ vel contingentes, quæ nulla analysi ad *identicitatem* tanquam ad communem mensuram reduci possunt. Atque hoc est discrimen essentiale tam propositionum quam veritatum. Interim quemadmodum propositiones incommensurabiles subjiciuntur scientiæ geometriæ et de seriebus quoque infinitis habemus demonstrationes, ita multo magis veritates contingentes seu infinitæ subeunt scientiam Dei, et ab eo non quidem demonstratione (quod implicat contradictionem), sed tamen infallibili visione cognoscuntur.

« Veritates quæ nulla analysi ad veritates identicas, vel contradictionis principium, reducuntur, sed infinitam rationum seriem suppeditant uni Deo perspectam... eam esse naturam omnium quæ libera et contingentia appellantur. » De Libertate, p. 178 et 179; *Nouvelles lettres et opuscules inédits de Leibniz*, par le comte Foucher de Careil.

« et l'on parvient à une commune mesure entre « les deux termes, et tantôt au contraire l'analyse « se continue à l'infini sans trouver de commune « mesure, comme lorsque l'on compare un nom- « bre rationnel avec un nombre irrationnel, *par « exemple, le côté du carré à la diagonale;* de « même, les vérités sont tantôt nécessaires, tantôt « libres ou contingentes, ces dernières ne pou- « vant, par aucune analyse, se ramener *à l'identité* « avec une vérité nécessaire, comme mesure com- « mune. Telle est la différence essentielle qui di- « vise en deux classes les vérités, comme les rap- « ports géométriques. Mais de même que les in- « commensurables sont cependant soumis à la « géométrie, et que les séries infinies se calculent, « de même, à plus forte raison, les vérités contin- « gentes ou *infinies* sont soumises à la science de « Dieu, sont vues par lui, non pas dans un rapport « d'*identité* avec les nécessaires, — ce qui impli- « querait contradiction, — mais sont vues cepen- « dant dans une infaillible lumière.

« Ces idées, qu'aucune analyse ne peut réduire « à aucune vérité identique, ou au principe de « contradiction, présentent pour se ramener à la « science, une série infinie de raisons que Dieu « seul peut apercevoir..... C'est là la nature

« propre de tout ce qui est libre ou contingent. »

On le voit, c'est la même doctrine, les mêmes termes, les mêmes exemples. Cette coïncidence est frappante, et doit suffire pour ceux que guide l'autorité. Deux esprits ne coïncident pas ainsi dans l'erreur. Quant à ceux qui pensent et travaillent, et qui auront compris ces pages, ils voient que le problème de la prescience divine et de la liberté humaine est un problème aussi bien résolu que celui du rapport de la circonférence au diamètre. On démontre directement qu'il n'y a pas de commune mesure. C'est donc une question terminée.

Passons maintenant à l'étude de la liberté elle-même.

III.

Nous sommes libres, mais qu'est-ce que la liberté ?

Nous répondons. Dieu est amour. Dieu a créé. Il a voulu que son œuvre fût son image. Il a voulu que son œuvre fût, avant tout, une *pluralité de personnes destinées à l'amour*. C'est là surtout ce qui est son image.

Or, si la création est, avant tout, une pluralité des personnes destinées à l'amour, il s'ensuit qu'elle

doit être libre, tout aussi libre qu'intelligente : car l'être libre et intelligent peut seul aimer.

Pour aimer il faut être libre, comme il faut être intelligent.

Ainsi d'abord, je définis la liberté, le moyen de l'amour. « La liberté, c'est la vie du cœur, dit « saint François de Sales : c'est la plus riche pièce « que l'homme possède [1] ! » Mais encore qu'est-ce que la liberté [2] ?

[1] Sermon pour le jour de saint Augustin.

[2] Voici un résumé de la doctrine de saint Thomas sur la liberté, d'après Billuart, résumé par nous : « Libertas opponitur servituti et subjectioni : unde libertas generatim est exemptio seu immunitas a servitute et subjectione. Est itaque prima *libertas a pœna et miseria*. Secunda *libertas a peccato* et habitibus inclinantibus in illud. Tertia *libertas a lege*. Quarta *libertas a violentia* seu coactione, quæ dicitur *spontaneitas*. Hac libertate beatus amat Deum in patria, beatitudinem in via; eadem Deus amat seipsum et producit spiritum sanctum. Quinta *libertas* est *a necessitate*, et est immunitas, non solum a coactione, sed etiam a naturali instinctu et determinatione ad unum, quæ dicitur *libertas indifferentiæ* seu *libertas arbitrii*. Duplex est radix libertatis, alia extrinseca, alia intrinseca. Radix extrinseca libertatis est summa efficacia divinæ voluntatis. Libertas tam potentialis, quam actualis arbitrii ab efficacia divinæ voluntatis, tanquam a radice extrinseca profluit. Non est divina motio magis impedimentum liberæ operationis quam succus radicis sit impedimentum fructus. Radix autem libertatis intrinseca est triplex : prima et remota radix intrinseca libertatis arbitrii est ipsa immaterialitas naturæ intellectualis. Secunda et propinquior est ipsa universalitas intellectus. Tertia et proxima est amplitudo et capacitas voluntatis ad omne et universale bonum.

Quand je pense à un acte libre, ce que je vois d'abord c'est un exercice de la volonté. Mais dans

Libertas arbitrii definitur facultas voluntatis et rationis. Est rationis, quia ratio est ejus radix ac regula. Est autem voluntatis, quia liberum arbitrium est ipsa voluntas realiter et entitative. Sed quia voluntas, ut voluntas, latius patet quam ut libera, est quidem liberum arbitrium ipsa voluntas, sed inadæquate sumpta. Liberum arbitrium est ipsa voluntas, ut est *voluntas formaliter*, non autem est voluntas ut natura. Quando ergo legimus : *Arbitrii libertas nihil aliud est quam voluntas* (S. Damasc.); vel : *Ex libertate fit, quod fit ex voluntate* (S. Anselm.); vel : *Ubi voluntas, ibi libertas* (S. Bern.); hæc et similia, quatenus important libertatem arbitrii seu indifferentiæ, intelliguntur de voluntate secundum communem significationem accepta, *ut est voluntas formaliter;* quatenus important libertatem spontaneitatis, intelliguntur *de voluntate ut natura.* Cum ergo S. Th. post S. Aug. ait : *Naturalis necessitas non aufert libertatem voluntatis*, de voluntate loquitur ut est natura, et de libertate spontaneitatis.

D. Thom. (Ia. q. 62. a. 8, ad 3. — q. 83. a. 4. et alibi) definit libertatem quod sit VIS ELECTIVA MEDIORUM SERVATO ORDINE FINIS. — Dicitur servato ordine finis : quia liberum arbitrium sic se habet ad eligendum ea quæ sunt ad finem, sicut se habet intellectus ad conclusiones. Manifestum est autem quod ad virtutem intellectus pertinet ut in diversas conclusiones procedere possit, secundum principia data; sed quod in aliquam conclusionem procedat prætermittendo ordinem principiorum, hoc est ex defectu ipsius. Similiter ergo quod liberum arbitrium diversa eligere possit, servato ordine finis, hoc pertinet ad perfectionem libertatis : sed quod eligat aliquid divertendo ab ordine finis, hoc pertinet ad defectum libertatis. Unde major et perfectior est libertas arbitrii in Deo, Christo et Angelis, qui peccare non possunt, quam in nobis qui peccare possumus. Et hinc patet potentiam peccandi non esse de essentia libertatis, sed esse ejus nœvum.

tout exercice de volonté je ne vois pas également la liberté. Il y a des actions volontaires instinctives, spontanées, aveugles et indélibérées. L'impulsion nécessaire de la nature peut enfanter des actes de libre spontanéité, mais non pas de pleine liberté. Je serais libre si je pouvais choisir. D'ailleurs, je ne me représente pas l'acte libre comme un choix arbitraire, fait sans raison. Loin de là, un acte brut de volonté pure, sans lumière, semble plus animal qu'humain, et plus fortuit que libre. Je veux des raisons, des motifs, afin qu'il y ait choix et liberté. L'acte de volonté sans raison appartient à ce que saint Thomas appelle *volonté en tant que nature*, qu'il oppose à *volonté formelle*, et ce que nous nommons volonté implicite, instinctive, renfermée dans la première puissance de l'âme, et non cette

Non pertinet ad libertatem, ne quidem ad libertatem arbitrii quod sit primum determinans. Libertas creata est secundum agens, secundum determinans primo subordinatum. Quod quidem constat ex natura entis creati, cui dependentia tam in esse quam in operari ab ente increato ita est essentialis, ut nulla ratione ab ipso avelli possit, si quidem concipi non possit ratio entis creati, aut ulla ejus perfectio, quæ a Deo non oriatur et dependeat. Agens creatum, in ratione agentis, non minus dependet a primo agente, quam ens creatum in ratione entis et existentis in rerum natura dependet a primo et supremo ente : atqui ens creatum ut existat et conservetur indiget continuo influxu Dei, ergo etiam ut agat indiget simili influxu. (Billuart, De Act. hum. Dissertatio II.)

volonté qui est notre troisième puissance, et qui procède des deux premières. A cette *volonté de nature* tout instinctive, répond, selon saint Thomas, *la liberté de spontanéité* : mais c'est à la *volonté formelle*, pleine, raisonnable, que correspond le *libre arbitre*.

Mais quand ma volonté s'exerce, et qu'elle s'exerce librement, sans aveugle impulsion, avec choix et raison, suis-je libre par cela seul, dans tous les sens du mot? Souvent il n'y a pas d'obstacle à l'exercice interne de la volonté, au choix et à la préférence, mais il s'en trouve dans le passage à la pratique, c'est-à-dire dans l'exécution. Il y a, comme le disent les théologiens, une *liberté d'exercice*, et il y a une *liberté d'exécution*. Les hommes se disent esclaves quand ils n'ont pas les deux. Tacite parle de la liberté dans ces deux sens quand il envie « ces rares moments de liberté où l'homme « pense comme il sent, et parle comme il pense[1]. »

Dirai-je que celui-là est pleinement libre qui est forcé de s'écrier : « Je vois le bien et je l'approuve, « mais je pratique le mal? »

Et saint Paul est-il pleinement libre lorsqu'il

[1] Rara temporum libertate ubi sentire quæ velis, et quæ sentias dicere licet.

tout exercice de volonté je ne voi
la liberté. Il y a des actions volo
spontanées, aveugles et indél
nécessaire de la nature per
libre spontanéité, mais
Je serais libre si je po
ne me représente pa
arbitraire, fait san
de volonté pur
qu'humain,
raisons, de
L'acte de
saint T
qu'i
n

me
mes
eure
, con-
aiblesse et
té, du moins la
raison, je ne vois pas la
tout : J'ai dit que la liberté devait
ir ou s'abstenir, mais à vrai dire l'abs-
est évidemment l'accident, la règle c'est
. La liberté suppose l'activité. Que serait un
actif soit en lui-même, soit au dehors? Un
être serait une possibilité, non une réalité. La
liberté réelle, concrète, vivante, suppose l'activité,
l'exercice actuel. Les lacunes, les intermittences,
les abstentions sont des faiblesses, des impuissances
et des défauts. Dieu, est-il dit dans l'Évangile, agit
incessamment. L'idée de force en exercice est donc
intimement liée à notre idée de liberté.

[1] Ego carnalis sum, venundatus sub peccato. Rom. VII. 14. Video autem aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ et captivantem me in lege peccati. *Ibid.* 23.

ulement, j'entends une force volon-
n acte choisi et raisonnable, mais
sa fin. Tant qu'il y a un inter-
ntre le but et la volonté libre,
est limitée, du moins dans
cte, par un défaut de pléni-
ou d'activité, ou par quelque force
encore à vaincre pour être libre et pour
r. Je veux donc, pour la liberté absolue, une volonté tout entière en acte, tout entière parvenue à sa fin [1]. Or le but de la volonté, c'est le bonheur; le bonheur, c'est l'union à tout bien, et l'union à tout bien, c'est l'amour dans son acception la plus haute.

La volonté est à l'amour ce que la raison discursive est à l'intuition. Ce que la volonté veut et poursuit, c'est l'amour, comme ce que cherche et poursuit la raison, c'est la vue, la contemplation. L'amour, d'après saint Augustin et saint Thomas, est le dernier produit, le fruit suprême de la volonté [2].

[1] Cum bonum voluntatis sit finis, hinc illa omnia quæ appetit et vult, vel appetit et vult ut finem, vel appetit et vult propter finem. (Perrone, tom. I, p. 90.) Divina voluntas est conjuncta immediate fini; possidet nempe bonitatem suam qua fruitur. (S. Thom. Cont. gent. lib. I, cap. LXXX.)

[2] De fruitione quod est actus voluntatis. Frui est amore inhærere

En sorte qu'en ôtant toutes les bornes qui resserrent notre idée de volonté libre, nous appellerons volonté libre, en tout sens et absolument, une volonté toute puissante et toute sage, actuellement vivante en amour infini. C'est le développement poussé à l'infini du mot de saint François de Sales : « La liberté, c'est la vie du cœur : »

Telle est la liberté de Dieu.

Mais, si telle est la liberté souveraine et sans bornes, qui est en Dieu, que sera notre liberté?

Les perfections de Dieu sont absolues, infinies et immuables : les nôtres sont bornées et relatives, croissantes ou décroissantes.

La liberté en Dieu est souveraine; dans l'homme elle est bornée, partielle : dans l'homme c'est une perfection qui peut croître ou décroître; c'est une perfection empruntée.

Mais, dira-t-on, la liberté ne se divise pas : la liberté n'est pas partielle : la liberté n'est pas plus ou moins grande. La liberté est ou n'est pas.

Cela est vrai. Un acte libre est libre ou ne l'est pas : une créature est libre par sa nature ou ne l'est pas. La matière n'est pas libre, mais les esprits

alicui rei propter seipsam, secundum Augustinum. (Ia. 2a. q. II. a. I. et 4.)

sont libres. Tous les esprits, par leur nature, sont libres.

Mais s'ensuit-il que l'homme, tel qu'il est sous nos yeux, qui est, par sa nature, intelligent et libre, soit nécessairement et toujours en possession actuelle de son intelligence et de sa liberté? L'homme est intelligent par sa nature; mais en acte l'est-il toujours? Que devient son intelligence, et que devient sa liberté pendant le sommeil et pendant la folie? Il est visible que l'âme humaine, qui est intelligente, parce qu'en face de la vérité elle la conçoit, n'est pas toujours en présence de la vérité : il est visible également que l'âme humaine, qui est libre, dès que les conditions de la liberté sont données, n'est pas toujours dans les conditions de la liberté. Dans le sommeil, dans la folie, sous la violence morale, et même sous l'influence de l'habitude, ou sous l'excès de la passion, lorsque celle-ci devient ivresse et fièvre corporellement réalisées, où est la liberté? La liberté alors est dans les fers. On nomme esclave celui qui est chargé de chaînes dans l'exercice de sa liberté, c'est-à-dire un être libre par nature, esclave par accident. Or, en ce sens, qui de nous est pleinement et véritablement libre? Rompre les chaînes des habitudes et des passions, se délivrer de leur ivresse et de leur fièvre,

écraser les obstacles ou les vaincre, marcher vers la sagesse et le réveil de l'âme et de ses facultés, c'est marcher vers la liberté. Il est visible que l'homme, libre par nature, esclave par accident, peut aller vers la liberté. La liberté qui est en nous, grandit et se développe aussi bien que l'intelligence.

Ainsi quoique nous soyons de nature et de condition libre, pourtant cette liberté est dans nos âmes une perfection qui peut croître et décroître.

Par le fait, cela est certain, nous le voyons. Mais il n'en peut être autrement, puisque nos perfections sont nécessairement relatives, bornées ou empruntées : Dieu seul, existant par lui-même, est seul absolu et infini.

La créature n'a rien qui ne soit relatif à Dieu et emprunté à Dieu.

« Nous sommes libres par participation, dit « Bossuet, comme nous sommes raisonnables par « participation, » Grande parole. Et Fénelon dit la même chose. Il montre notre raison dépendante, et il appelle notre liberté, *liberté dépendante*.

IV.

Mais que veut dire liberté dépendante? N'est-ce pas une contradiction dans les termes?

Loin de là, nous disons, et aucune vérité n'est plus nécessaire à connaître aujourd'hui en morale, et dans tous les ordres d'idées qui tiennent à la morale, nous disons que notre liberté empruntée, quand elle refuse d'être dépendante, se perd, et, quand elle y consent, se trouve et se développe.

Il y a, dans notre esprit, une perversité intellectuelle et un vice général, qui prétend à la vérité de manière à s'en écarter. Ce vice est un abus de la raison qui la retourne en sens contraire du vrai; l'esprit prétend s'appuyer sur soi seul, et se prend pour premier principe, oubliant que l'esprit de Dieu est seul le principe et la fin. Cet abus c'est l'égoïsme de l'esprit, et il a pour effet de séparer l'esprit de la raison universelle.

Or, ce qui est vrai de l'intelligence l'est aussi de la volonté.

Ce qui vient d'être dit dans l'ordre intellectuel, est vrai dans l'ordre moral, quand l'homme ne s'appuie que sur lui; quand sa volonté ne veut prendre qu'en elle son principe, et quand la liberté veut devenir indépendante.

C'est là une loi fondamentale et universelle de la vie.

L'homme, n'étant pas par lui-même, n'étant point son propre principe, n'ayant point en lui-même la source de sa vie, mais devant au contraire toujours couler de source et s'emprunter à Dieu ; s'il vient à se séparer de sa source, pour n'avoir d'autre source que soi, ni d'autre point d'appui, il est clair qu'il s'épuise aussitôt, décroît et baisse vers le néant.

C'est là toute la question de vie et de mort ; la question du bien et du mal, de l'erreur et de la vérité.

On se sépare de Dieu et de la vie universelle par égoïsme, ou bien l'on s'y attache. Là est l'exercice radical de la liberté, et le moment critique qui la ruine ou qui la glorifie.

L'égoïsme de l'esprit et du cœur, ou bien l'amour cordial et intellectuel, sont les deux voies entre lesquelles la liberté choisit, se perdant si elle prend l'une des voies, se retrouvant si elle prend l'autre. Et, comme partout et toujours, celle qui est la plus facile et la plus séduisante au début, est la fausse.

Tout par le raisonnement, dit l'égoïsme de l'esprit : par cette voie il perd la raison, nous l'avons démontré plus d'une fois. Allons à l'indépendance, dit l'égoïste de la volonté : par cette voie la volonté arrive à perdre la liberté.

« Ils courent à la servitude par la liberté, dit « Bossuet en parlant de ces esprits qui se veulent « absolus et qui se font principe : vous, vous allez « à la liberté par la dépendance [1]. »

C'est-à-dire que notre âme dépend de Dieu, pour tout. Elle dépend de Dieu pour vouloir, et pour avoir sa liberté, comme elle dépend de Dieu pour connaître et avoir raison. Dieu même est la racine *première* de notre liberté, comme s'exprime la théologie, et le perpétuel influx de la sainte volonté de Dieu est à la *liberté créée* ce que la séve est à l'arbre et au fruit [2].

On puise en Dieu la force de vouloir, de bien vouloir, de vouloir avec force, avec sagesse, avec amour.

On puise en Dieu cette force par l'amour.

Une certaine volonté générale d'aimer Dieu, volonté naturelle, spontanée, est donnée de Dieu à tous : elle est donnée et impliquée dans l'amour de nous-mêmes. L'homme est libre de préférer l'un des deux amours : il développe celui des deux

[1] Panégyrique de saint Benoist.

[2] Radix extrinseca libertatis est summa efficacia divinæ voluntatis... Non est ista motio magis impedimentum liberæ operationis quam succus radicis sit impedimentum fructus. Billuart. De act. hum. Dissert. II. art. 3 et 4.

auquel il s'applique librement. S'il s'enferme dans l'égoïsme, il s'isole et s'épuise, et entre dans la voie du mal, de la faiblesse, de l'erreur et de l'esclavage. Que s'il préfère l'amour de Dieu, qu'arrive-t-il ? Il aime. Mais qu'est-ce qu'aimer? C'est s'unir. Aimer, c'est s'unir à Dieu, c'est en dépendre, c'est emprunter à Dieu sa force, se conformer à Dieu : c'est voir sa connaissance, vouloir sa volonté.

Vouloir la volonté de Dieu, c'est être libre. Sans doute c'est être obéissant, mais, en même temps, c'est être libre. Pour le comprendre il ne faut pas oublier ce qu'est l'amour. « Je veux parce que tu « veux, dit l'Amour. » Celui qui aime, sait cela. Je veux ce que tu veux, car je t'aime. On change de volonté parce qu'on aime. On veut, avec ardeur, ce qu'on ne voulait pas, et cela librement, parce qu'on aime. L'être que j'aime veut. Je veux à cause de cela, de toute mon âme, de toutes mes forces, de toute ma liberté. L'être que j'aime me fait vouloir, et cependant je veux très-librement, parce que j'aime : « Tes volontés et les mouvements de « ton cœur, et les connaissances de ton esprit, de- « viennent mes volontés libres, les mouvements de « mon cœur, et les connaissances de mon esprit. »

La volonté de l'homme appuyée sur la volonté de Dieu grandit magnifiquement et se transforme;

elle prend en Dieu son point d'appui : et si le mot de liberté a deux sens et signifie *choix de la volonté*, et aussi, quand il n'y a plus de choix, *développement de la volonté*, il est clair que la volonté bornée unie à celle de Dieu, se développe, et que la liberté humaine grandit en Dieu.

La volonté de Dieu, la liberté de Dieu, c'est une volonté toute-puissante et toute sage, actuellement vivante en amour infini. La volonté libre de l'homme, se conformant à celle de Dieu, devient une volonté forte et sage, développée en amour grandissant. Telle est la liberté de l'homme. La liberté grandit, parce qu'elle participe, de plus en plus, à la liberté infinie qui est Dieu.

Étant donc libres de tendre au but moral et de sortir de l'égoïsme inné pour entrer dans l'amour, en quoi consiste ce travail de notre liberté? quelle en est la méthode et la loi? quel en est le procédé moral?

Le sacrifice est la méthode morale elle-même.

Le sacrifice est l'unique voie qui nous rapproche de Dieu ou nous unit à Dieu.

Le sacrifice est la relation nécessaire de la vie finie à la vie infinie.

Mais ceci sera développé amplement lorsque nous parlerons des deux états de l'âme.

L'acte de liberté qui sacrifie, c'est-à-dire qui veut Dieu avant soi, rapproche de Dieu, rapproche de soi, augmente la liberté : pendant que l'acte contraire, qui ne sacrifie pas, qui se veut avant Dieu, éloigne de Dieu, éloigne de soi, et diminue la liberté.

A force de vouloir, s'écrie saint Augustin, j'en suis venu où je ne voulais pas (*volens, quo nollem perveneram*). On veut sa volonté d'abord ; on finit par la perdre. Qu'on y renonce, on la trouvera. On arrive à la servitude par la liberté : au lieu d'aller à la liberté par la dépendance. On se fuit en se cherchant soi-même : la volonté se perd en se cherchant, comme notre esprit se perd en se cherchant. En général, la créature qui se prend elle-même pour objet, comme fait Dieu même, soit dans l'intelligence, soit dans la volonté, se perd, perd sa raison et perd sa liberté.

C'est la parole de l'Evangile : « Qui veut sauver « sa vie, la perd, qui consent à la perdre, la « sauve. »

Parole qu'Epictète a répétée littéralement : « Le « sage sauve sa vie en la perdant. »

V.

En résumé, notre volonté, comme l'âme entière, est d'abord un perpétuel effet de la volonté même de Dieu. Il y a d'abord, à la racine de l'âme, une sorte de volonté passive et nécessaire, qu'il faut nommer instinct, désir, passion, et qui fermente toujours. Mais notre volonté proprement dite, notre volonté libre, procède et du désir et de la connaissance, et des passions et de la raison. Elle est le lien des deux, et l'arbitre entre ces deux forces si souvent divisées. Elle peut sacrifier l'une ou l'autre. Heureuse quand elle peut les unir, et mouvoir ainsi l'homme entier! L'acte libre, moralement libre, nous l'avons dit après saint Thomas, est plus parfait quand il procède des deux, de la passion et de la raison conciliées, que de la raison seule.

Le fondamental caractère de notre volonté, c'est la liberté : la liberté, privilége presque incompréhensible et qui fait la grandeur de l'homme. Mais notre liberté est une liberté dépendante : elle est une liberté croissante ou décroissante. Pourquoi? C'est qu'elle est une imitation et même une parti-

cipation de la liberté de Dieu même. Si, par obéissance, elle imite Dieu, si, par amour, elle participe à Dieu, elle grandit, sinon elle diminue. Nous allons par l'obéissance à la liberté, ou par l'indépendance à la servitude. La loi de la liberté, c'est donc l'obéissance à Dieu.

La genèse de la liberté est donnée par le Maître des hommes, dans ces mots divins : « Si vous con-« servez ma parole, vous connaîtrez la vérité, et la « vérité conduit à la liberté. »

La liberté, l'amour, se puisent en Dieu par un perpétuel retour à Dieu, qui est comme la circulation et la respiration de l'âme.

Mon Dieu, puisque la liberté vient de vous, faites-nous la grâce d'aimer la liberté. Ne souffrez plus que l'on profane le mot évangélique en l'appliquant à la licence qui conduit à la servitude. Guérissez-nous de l'habitude funeste de réserver le nom de liberté aux formes politiques qui la promettent. Donnez-nous, ô mon Dieu, la substance de la liberté. La substance de la liberté, c'est l'âme libre. Mettez la liberté dans notre cœur : du cœur elle ira dans les mœurs, dans les idées et dans les lois. Mettez la liberté dans notre cœur, et qu'elle y soit la source de l'effort, du travail, de la cons-

tance et du courage. Augmentez-nous la force, augmentez-nous la volonté, augmentez-nous la liberté. Délivrez-nous de cette vie passive où s'endorment les âmes. Apprenez-nous à pratiquer la liberté qui vient de vous. Apprenez-nous à trouver en elle notre vie, notre science, notre amour.

Oui, notre vie! « La liberté, c'est la vie du cœur. » Le désir vrai, que la raison approuve, et que la volonté libre déploie, c'est la vie. C'est tout l'homme. La liberté est le développement de la vie, malgré l'obstacle, jusqu'au but de la vie.

Oui, notre science! Non pas cette science passive qui s'imprime sans travail et sans choix sur la mémoire et la première surface de la pensée : mais bien la science active d'une âme qui, comme le veut l'Evangile, opère la vérité pour arriver à la lumière, et fait la volonté de Dieu, pour trouver la doctrine qui vient de Dieu.

Oui, notre amour! Non pas l'amour passif qui n'agit pas, qui soupire et qui dit : Seigneur! Seigneur! mais bien l'amour effectif et actif, qui, toujours préparé par l'incessante opération de Dieu, imite et suit son Dieu, en agissant incessamment, comme notre Père agit incessamment : amour libre qui avance, et travaille, et souffre, et brise l'obstacle et touche au but, et dit avec Jésus : « O Père,

« j'ai achevé l'œuvre que vous m'avez confiée. »

Donnez-nous donc, mon Dieu, cette liberté qui est la vie, la science, l'amour, cette liberté de vos enfants. Délivrez-nous du mal. L'obstacle à la liberté, c'est le mal. Brisez l'obstacle : apprenez-nous à le briser.

O mon Dieu, en ce temps de faible intelligence et de plus faible volonté, donnez-nous le courage! Apprenez l'emploi du courage aux jeunes hommes encore purs, encore sincères et généreux. Donnez-leur, dès l'enfance, le courage d'obéir, et le courage de travailler. Donnez-leur, dans ces aimables commencements de libre obéissance et d'effort personnel, le germe de la liberté : montrez-leur que le courage sert à conquérir la liberté, à la déployer tout entière, en vous suivant. Le courage sert à briser toute limite et toute forme qui nous sépare du but évangélique auquel le Maître nous appelle en disant : « Soyez parfaits comme votre Père « céleste est parfait. » Le courage sert à réaliser cette histoire idéale, qui est la nôtre en Dieu, qui est la vie de Dieu préparant notre vie. Le courage sert à traverser la terre jusqu'au royaume de Dieu, et puis, à ramener le royaume de Dieu sur la terre. C'est par lui que l'homme libre défend le globe, sa patrie présente, et le cultive. C'est par lui que

l'homme libre, n'ayant autre désir, ni autre crainte, vit et meurt « pour disposer le globe dans l'ordre « et la justice [1]. » Et s'il vous semble qu'amener sur la terre la justice et la vérité, l'ordre et l'amour, est une œuvre impossible, n'oubliez pas ce qu'est la liberté, ce qu'est la volonté qui vient de Dieu. Ce n'est plus cette puérile volonté et cette impuissante liberté qui détruit et divise, mais c'est la volonté plus forte que tout obstacle, celle à qui rien n'est impossible, dit l'Evangile, celle qui transporte les montagnes, parce qu'elle est l'imitation, la participation de celle de Dieu, qui est elle-même une volonté toute-puissante et toute sage, actuellement vivante en amour infini. Si votre volonté est unie à cette volonté, par la victoire qui donne la liberté, c'est à vous que Dieu dit : « Quiconque sera vain- « queur, je le rendrai puissant sur les nations [2]. » Si donc vous êtes vainqueur, vous recevrez votre part de puissance réelle sur les peuples chrétiens, et par eux sur toutes les nations. Ne fût-ce que par l'acte intérieur du désir et de la prière, votre vo-

[1] DEUS.... QUI.... CONSTITUISTI HOMINEM.... UT DISPONAT ORBEM TERRARUM IN ÆQUITATE ET JUSTITIA. (Sap. IX, I.)

[2] Qui vicerit..... dabo illi potestatem super gentes. (Apoc. II, 26.)

lonté est une force qui oriente le monde. Mais, comprenez-le bien, si vous n'êtes pas obéissant, pauvre, humble et pur, c'est-à-dire vraiment libre, vous n'avez pas ce pouvoir-là.

FIN.

TABLE DU TOME PREMIER.

PRÉFACE. . . . . p. I à XXVIII.
POST-SCRIPTUM. . . . . p. XXIX à XXXII.

LIVRE PREMIER. L'âme comparée à Dieu et comparée au corps.

CHAPITRE Ier. Qu'est-ce que l'âme?

I. Pour bien connaître l'âme, il la faut comparer au corps, et à Dieu dont elle est l'image. II. — L'âme en elle-même est une parole de Dieu.—III. Une parole croissante.—IV. Fin de l'âme. p. 1 à 23.

CHAPITRE II. L'âme comparée à Dieu.

I. L'âme est une trinité créée, faite à l'image de la trinité incréée. — II. Éclaircissement. — Loi du développement de l'âme. — IV. Perturbation de la loi. — V. La loi et sa perturbation considérées dans l'intelligence. — VI. Considérées dans la volonté. p. 24 à 63.

CHAPITRE III. L'âme comparée au corps.

I. Les deux sphères du corps, et ses trois puissances. — II. Parallèle entre les deux sphères du corps et les deux sphères de l'âme, les trois puissances du corps, et les trois puissances de l'âme. Éclaircissement sur la troisième puissance; le cœur et l'amour. — IV.

Suite de l'éclaircissement sur la troisième puissance; le nerf pneumo-gastrique. — V. Les trois feuillets embryonnaires. Analogie. . . . . p. 64 à 110

LIVRE SECOND. La parole.

CHAPITRE Ier. La parole.

I. La parole est l'instrument principal du développement des facultés de l'âme. — II. La raison humaine reçoit un corps dans la parole. Motif providentiel. — III. Notre pensée dans l'état présent s'appuie sur les signes sensibles. — IV. La parole est à l'esprit ce que le squelette est au corps. Analogie. p. 111 à 142.

CHAPITRE II. Les deux manières de trairer la parole.

I. Le double sens des mots, d'après G. de Humboldt. — II. Explication. — III. Deux natures d'esprits, relativement à la manière de prendre le sens des mots. — IV. Exemple du grand sens des mots pris dans l'Évangile. — V. Le grand sens des mots est identique à leur sens poétique, et corrélatif au type idéal des choses en Dieu. — VI. La langue algébrique. . . . . p. 143 à 170.

CHAPITRE III. Les trois groupes de langues.

I. Trois grandes formes du langage humaine, d'après G. de Humboldt. — II. Caractère du premier groupe de langues, représenté par le chinois. — III. Caractère du deuxième groupe, représenté par le sanscrit. — IV. Caractère du troisième groupe, représenté par l'hébreu. — V. Conclusion pratique. . . . p. 171 à 208.

LIVRE TROISIÈME. Étude des trois puissances de l'ame.

—

CHAPITRE Ier. Étude de la sensibilité.

I. L'âme possède un triple sens. — II. Le sens externe. — III. Le sens interne. — IV. Le sens divin. . . . . p. 209 à 249.

CHAPITRE II. Étude de la faculté de connaître.

I. Le point de départ de la connaissance. — II. Le rationalisme; ce qu'il produit dans la science de la nature. — III. Ce qu'il produit dans la science de Dieu. — IV. Ce qu'il produit dans la science de l'âme . . . . . p. 250 à 269.

CHAPITRE III. Étude de la faculté de connaître (suite).

I. Qu'est-ce que la raison? Digression. — II. Les deux éléments de la raison. Sa loi fondamentale. — III. La raison est une force qui, par le sacrifice, monte à Dieu. — IV. Les deux principes fondamentaux de la raison; les deux unités qu'elle cherche; rapport de ces deux unités. — V. Conclusion sur la nature intime de la raison. . . . . p. 270 à 313.

CHAPITRE IV. Étude de la faculté de connaître (suite). Origine des idées.

I. La genèse de la lumière dans l'âme, d'après le premier chapitre de l'Évangile de saint Jean. — II. Résumé de la doctrine de saint Thomas sur ce sujet. . . . . p. 314 à 333.

CHAPITRE V. Étude de la faculté de connaître (suite). Dernière démarche de la raison.

I. S'adresser au sens divin vivifié par la grâce, pour voir Dieu

par ce sens. — II. Texte de Thomassin. — III. Résumé de la théorie de la raison. Exhortation à suivre la raison jusqu'au bout. p. 334 à 363.

CHAPITRE VI. Étude de la volonté.

I. Nature de la volonté; sa loi. — II. De la conciliation de la liberté avec la prescience divine. — III. Nature de la liberté. — IV. Rapport de la volonté humaine avec la volonté de Dieu. — V. Conclusion pratique sur la liberté. . . . . p. 364 à 402.